مُمِدُّ الهِمَم

در شرح

فُصوصُ الحِکَم

شیخ اکبر محیی الدین بن عربی

درس‌های عرفانی آیت الله حسن حسن‌زاده آملی

ممد الهمم

در شرح

فصوص الحکم

نام کتاب: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم

تألیف: حسن حسن زاده آملی

ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - تهران

چاپ: چاپ اول - ۱۳۷۸ هجری شمسی

فهرست عناوین

مقدمهٔ [المؤلف]

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد للّه منزّل الحكم على قلوب الكلم بأحديّة الطريق الأمم من المقام الأقدم و إن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم. و صلى الله على ممدّ الهمم، من خزائن الجود و الكرم، بالقيل الأقوم، محمّد و آله و سلّم.

الحمد للّه شيخ تأسيا بكلام الله كتاب خود را به بسم الله و الحمد للّه افتتاح فرمود چون كلام الله سرمشق است.

چون كمال نباشد حمد و ثنا نيست. در هر موطن، هر مظهر و هر اسم كمالى ببينيم حمد و ثنا پيش مى‌آيد. هر جا ثنايى هست، آن جا كمالى هست. كمال نيست مگر از جانب خدا كه اصل و خزانه اوست. إِنْ من شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ (حجر: ۲۱) اصل و مبدأ آن جاست و اين موجودات كه مى‌بينيم لشكر صفات و اسماء اويند. هر كجا قدم نهاد پرتوى و اشراقى از او ظاهر شد. يعنى همه مراتب و منازل و مراحل يک حقيقت واحدهٔ و مشكک ذات مراتبند. يک دار وجود است به تشكيک مراتب، يک مرتبه‌اش ظاهر و يک مرتبه غايب. محور كمالات وجود است، هر جا كمالى هست آن كمال مى‌گويد: الله الله، يعنى من اصلى دارم. هر جا نعمتى باشد بى‌تعارف الحمد للّه مى‌آيد، حمد قولى، حمد فعلى، حمد حالى.

چون انسان مظهر حق جلّ و علاست و در حقيقت معرفت نفس مرقات و نردبانى براى معرفت رب جلّ و علاست.

جلوه‌اى كرد كه بيند به جهان صورت خويش

خيمه در آب و گل مزرعه آدم زد

۲

حمد را به اقسام سه‌گانه‌اش، هم در مصدر كه حق جلّ و علاست مى‌گوييم، هم در مظهر كه بنده است. حمد قولى كه به زبان مى‌آوريم و الحمد للّه مى‌گوييم. چه خوب است كه همه حمدها و تسبيحها را آن طورى بگوييم كه در قرآن مجيد از زبان حق جلّ و علا آمده و تسبيحات و حمد ملائكه و انبيا و تسبيح و تقديس آنها را حكايت مى‌فرمايد.

انسان هم زبان و ذكرش را تأسيا بأنبياء و اولياء و ملائكهٔ الله عادت دهد و آن گونه كه در قرآن آمده آن طور ذكر كند.«۱»

حمد عبد به اقسام سه‌گانه‌اش

حمد قولی،

مثلا می‌گوییم الحمد للَّه رب العالمین. شکرا للَّه.

حمد فعلی،

آن است که بنده به حمد فعلی تن دهد، عبادت کند، وقف حق جلّ و علا باشد. در تمام افعالش، خیراتش، عباداتش وجه الله را بخواهد. سوره مبارکه هل أتی را که درباره أبرار کمّل اولیاء الله، امیر المؤمنین و همچنین اهل بیت پیغمبر (ص) حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین، آمده می‌فرماید: آن بندگان خدا به آن أسیر و یتیم و مسکین فرمودند: إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ الله چشم طمع به مردم نداشته باشید.

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن

که خواجه خود صفت بنده پروری داند

هدف این باشد که به کوی او قدم برداری. هر عضوی روی فطرت تکوینی الهی خود کار کند، آن کار حمد آن عضو است. در هر حال انسان للَّه ربّ العالمین باشد.

و الحمد للَّه علی کل حال. دون مقام انسان است که برای اطفای شهوت و آتش و غضب و ... کار کند. غذا می‌خورد برای ابقای طبیعت خودش. سنّة الله بر این جاری است که انسان همسر داشته باشد و جز از این راه زندگی اداره نمی‌شود. خدا را ببینند ابقای نسل را ببینند. انسان باید خیلی بلند نظر باشد.

حمد حالی،

به حسب روح و قلب است.

در کوی ما شکسته دلی می‌خرند و بس

بازار خود فروشی از آن سوی دیگر است

به گونه‌ای که انسان خودش حمد بشود. وجودش دار الحمد باشد که از عالم عقول است.

انسان فرشته شود. با این حمد حالی که به حسب روح و عقل است. جان انسان به کمالات علمی و عملی متّصف شود. سرّ انسان متخلّق شود به اخلاق الهی تا کمالات برای نفسش ملکه شود و بماند. حقیقت او بشود حمد. به عدل و جود و رحمت و حکمت و دیگر اوصاف الهی متصف شود. مرحوم میر داماد در قبساتش فرمود:

(فاضل مقاماتک فی الحمد أن تجعل قسطک من حمدک لبارئک قصیا مرتبتک الممکنۀ من الاتصاف بکمالات الوجود کالعلم و الحکمۀ و العدل و الجود فیکون جوهر ذاتک حینئذ أجمل الحمد منک لبارئک الوهّاب سبحانه فانّک إذن تنطق بلسان حال کل صفۀ من تلک الصفات انّها فیک ظلّ صفته سبحانه و فیض جوده و صنع هبته.)

پس برترین مقامات تو در حمد این است که سهم خود از حمد برای آفریدگارت را مرتبه امکانی خود از اتصاف به کمالات وجود همچون علم، حکمت، عدل وجود قرار دهی تا جوهر ذاتت در آن هنگام زیباترین حمد از سوی تو برای آفریدگارت بخشنده‌ات باشد. تو در آن هنگام به زبان حال هر یک از آن صفات می‌گویی که آنها در تو سایه صفت خدای سبحان و فیض جود و صنع و بخشش اویند.

جان تو دار الحمد می‌شود، آن وقت اگر زبان با این دل مطابق باشد و آن زبان بگوید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ شیرین است. جناب کلینی در این باره بابی از زبان ائمه (ع) عنوان کرد که بگذارید ذکر را اول دل شما بگوید. سعی کنید جان شما از عالم ذکر و ملائکه شود. همان حمد حق تعالی است و باید حفظ مراتب شود.

حمد خالق به اقسام سه‌گانه‌اش

حمد قولی حق،

آن است که خداوند خودش را در قرآن از زبان پیغمبر و از زبان دیگر انبیاء ستود. اینکه می‌فرماید: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ، الله لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، الله نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ این را کی و به کی می‌گوید. آیۀ الکرسی و دیگر آیات از این قبیل را چه کسی می‌گوید. چه خوب است که انسان به همان زبان که خداوند خودش را ستود او را بستاید.

حمد فعلی حق،

اظهار کمالات جمالی و جلالی اوست که آنها را از غیب به شهادت و

از باطن به ظاهر و از علم به عین آورد.

حمد حالی خدا،

تجلیات اوست و ظهور نور ازلی‌اش. پس دار وجود یک پارچه دار الحمد است. زیرا دار وجود یا قول اوست یا فعل او یا تجلیات او. پس او حمد و حامد و محمود است و هر بنده که حامد است و هر مخلوق که محمود است و هر جا که حمدی مشاهده می‌شود درباره همه و همه باید گفت:

آن کس که زکوی آشناییست

داند که متاع ما کجاییست

باز در این مقام حرف هست. گر چه به امهات آن اشارتی رفت ولی بعد از این مطالبی وابسته به آن پیش خواهد آمد.

الحمد للّٰه منزّل الحکم تنزیل تدریجی و انزال دفعی است. قرآن می‌فرماید: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَةِ الْقَدْرِ و در این عبارت نحوه‌ای ارشاد و هدایت نهفته است. مثلا امر به سکوت و خویشتن‌داری و اندک اندک از عالم اله گرفتن. ما خیال می‌کنیم وقتی گفتیم کسی پشت به این شهر کرد و رو به شهر دیگر (عالم اله) همه چیز را یک باره درمی‌یابد. خیر نمی‌شود خیلی چیزهاست که اگر یک باره بر دل فرود آید و روی کند و انسان به آن برسد نتواند آن را هضم کند و از هم بپاشد. این نشئه، نشئه تدریج است زمان شب و روز آنا فآنا می‌گذرد.

یک هسته باید بتدریج رشد کند ولی از آن طرف تدریج نیست به آن اندازه که استعداد پیدا می‌کنیم پله پله فیض می‌گیریم. هر کس و هر موجود به قدر قابلیت خود فیض می‌گیرد. تا چه اندازه مراقب باشد که این نهال را سرما نزند، گرما نزند، آب به موقع به آن برسد مربّی بالای سرش باشد. هیچ هسته‌ای درخت نمی‌شود مگر در صراط مستقیم باشد و انسان به مقام شامخ نمی‌رسد مگر در صراط مستقیم باشد. باید در تمام کارهای درونی و برونی، بدنی و روحی، در صراط مستقیم باشیم. یک کسی را می‌خواهیم که به ما بگوید حد این است، اندازه این است. صراط مستقیم این است. از آن طرف بخل نیست که امساک کند به اندازه استعداد این طرف علم داده می‌شود. حق تعالی علم را می‌بخشد. ما یشاء و من یشاء، برمی‌گردد به اینکه جان چه کسی قابل به راه افتادن است.

اینجاست که قابلیت پیش می‌آید چون در این نشئه قرار گرفتیم تدریجا پله پله بالا می‌آییم. در هر موطنی همه کاره اوست. وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أنْ یَشاءَ الله. بخشنده

اوست، وهاب اوست، رزّاق اوست. بنده به جایی می‌رسد که ببیند فعل همه از اوست.

نور همه از اوست. لا حول و لا قوّةَ الّا باللّه و همچنین است تمام صفات، تمام خیرات و تمام خوبی‌ها. همه برمی‌گردد به یک حقیقت. توحید در صفات نیست مگر همان یکی دیدن، یک قدرت، یک علم و ... اینجا مقام توحید در صفات است که لا اله الّا الله. این همه آوازها از شه بود.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قدّ رعنا می‌شناسم

یک ذات است که در دار وجود حکومت می‌کند. به قول حاجی سبزواری:

از کران أزلی تا به کران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند

اینجا همه طوری نگاه می‌کنند در حالی که کثرتند وحدت می‌بینند کثرات مقهور آن وحدتند. مراتب و منازل و مجاری تا مرتبه نازل آن هر یک مقامی دارند.

«النفس فی وحدتها کل القوی»

تا به توحید ذاتی برسد: یا هو من لا هو الا هو. و لا حول و لا قوهٔ الّا باللّه. که توحید افعال است. آمد و شدن و پیر و جوان شدن، أطوار گوناگون یافتن مربوط به عالم ماده است.

منزّل الحکم حکمت بهشت است. بهره را آن کس برد که حکمت نصیبش شد. علم خود انسان است و بنا به اتحاد عاقل و معقول وقتی انسان دانش یافت، با دانش و علم که چشم جان است و عالم را می‌بیند، اسماء و صفات الهی را مشاهده می‌کند، کتاب تدوینی و تکوینی او را می‌خواند. وقتی که مواظب خود باشیم و به آداب شریعت خود را حفظ کنیم، الله الله گفتنها، لبیک شنیدن است. یک حبه خردل، یک سر مو از نیّت و فعل و گفتار آدم از او دست برنمی‌دارد. همه رنگ می‌گذارند. سعادتمند کسی است که جان را به ملکوت این عالم متوجه کرد. از اسرار و حکم این عالم آگاهی پیدا کرد. چنین فردی هم در میان

اجتماع است و هم نیست، المؤمن غریب خوشا به حال این غریبها که مثل لقمان حکیمند. او حکیم بود دل او منزل حکمت بود و مشاهده‌اش حکیمانه. روزها می‌آمد خدمت حضرت داوود پیامبر می‌نشست. کاری نداشت فقط تماشاچی بود- برای ما توفیقی است که نه امیریم نه وزیر نه کسی کاری به ما دارد. شکر خدا که مقام و منصب نداریم که دست و بال ما بند شود. حکمت بهشت است خوشا به حال دلی که منزل حکمت است.

۶

علی قلوب الکلم همه کلمه هستند، همه کتاب هستند، در آیات و روایات از انسان به میزان، کتاب و کلمه تعبیر شده است. انسان کامل از آن طرف که جامع اسماء و صفات و مظاهر کونیه است فقیر است، عبد است، محتاج است و دستش به گدایی بلند است. و از آن طرف که جنبه ملکوتی دارد کلمه است، مصطفی است، مجتبی است، ید الله است، عین الله است.

من این طورم، من آن طورم از زبان ائمه (ع) که هرگز در مقام خود ستایی نیستند و در مقام بیان حقیقت هستند. از این باب است. از جنبه خلقی‌شان، تضرع و زاری دارند و از جنبه ملکوتیشان خبر از کمالات خود می‌دهند: و الله ما قلعت باب خیبر بقوّهٔ جسدانیهٔ لکن بقوّهٔ الهیهٔ.

تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل

طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

انسان هم جنبه حدوثی دارد و از آن طرف از عالم اله جنبه قدمی دارد هم آن جایی است و هم اینجایی. تا اینجایی است گریه و زاری دارد و وقتی آن جایی است خبرها می‌دهد.

همه کلمه هستند. به قول شیخ شبستری:

به نزد آن که جانش در تجلّاست

همه عالم کتاب حق تعالی‌ست

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب همچو آیات وقوف است

از او هر عالمی یک سوره خاص

یکی شد فاتحه و آن دیگر إخلاص

قلب در چند جای قرآن تعریف شده است. جبرئیل قرآن را به قلب پیغمبر نازل کرد.

وحی مربوط به قلب است، الهامات و خوابهای شیرین و وحی‌هایی که می‌شود مربوط به قلب است. چه وحی تشریعی که مخصوص پیغمبر است و چه وحی الهامی که به غیر پیغمبر می‌رسد. چه در خواب و چه در بیداری، همه مربوط به قلب انسان است.«۱»

دل مستعد وحی الهامی می‌گیرد، حقایق را می‌بیند، سیر می‌کند، حقایق آیات و روایات را می‌بیند. اینکه پیغمبر بشود و شریعت بیاورد نمی‌شود. کسانی که یافتند حرفها زدند، کتابها نوشتند. ما بیچاره‌ایم، حقایق را نفهمیدیم، آنها که یافتند خبرها می‌دهند، حرفها می‌زنند و درست هم هست. خلاصه باید همه را از قلب خود بخواهیم.

نزول ملک و کشف و رؤیا مربوط به بیرون ما نیست. فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا، همین تمثّل یعنی درون شماست. نزول وحی درونی است. آنها که حشر با عالم أرواح پیدا می‌کنند می‌دانند که از درون انسان است.

حساب انسان این است. کارخانه‌ای است که معانی را از بالا می‌گیرد و در عالم خیال به صورت أشباح و اشکال درمی‌آورد. همان طور که اینجایی‌ها را می‌گیرد و بالا می‌برد آن جایی‌ها را نیز پایین می‌آورد. خودش می‌شود مجمع همه. هر که طرح کونین کرد، جمع کونین کرد. هر که دنیا و آخرت را ترک گفت جز تو نمی‌خواست. آخوند ملا صدرا کتابی دارد به نام «طرح الکونین» «الدنیا حرام علی أهل الآخرة و الآخرة حرام علی أهل الدنیا و الدنیا و الآخرة حرامان علی أهل الله». از حضرت رسول (ص) نقل شده هر که طرح کونین کرد مقام جمع الجمع پیدا می‌کند. عارفی فرمود:

دو عالم را به یک بار از دل تنگ

برون کردیم تا جای تو باشد

باید این کار را بکنیم، بچشیم و برسیم. این همه بزرگان، آن همه مناجاتها، اشعار، حالات، سوزش دلها و مقامات که دارند. همه شوخی کرده‌اند؟! ملّای رومی دارد:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را

خویش را تأویل کن نی ذکر را

اینکه گفته‌اند: از خودت دست بردار شوخی کرده‌اند؟! بالاخره انسان و هر موجودی کلمه‌ای از کلمات الله است. جدولی است از دریای وجود بخصوص انسان که جان عالم است و دری دارد که به عالم ملکوت باز می‌شود.

بابا افضل کاشی در زمان خواجه بود. خواجه خیلی از ایشان سؤال می‌کرد. در رسائل شریفش آمده است:

ما را خیال کنید، چشم به بیرون بدوزید. اینجا همه شدند. درون را نگاه نکن بیرون را نگاه کن. نمی‌دانی خودت دروازه‌ای هستی برای همه عالم. حرف اینها رسیدن است تمثلات باید در خودت پیاده شود. تَنْزِیلَ الْعَزِیزِ الرَّحِیمِ. پله پله خاطرات و واردات و الهامات پیش می‌آید.

بأحديّة الطريق الأمم من المقام الأقدم و إن اختلفت الملل و النحل لاختلاف الأمم.

و صلّى الله على ممدّ الهمم، باید راه یکی شود در این مورد ائمه ما این طور فرموده‌اند. همّ خودت را همّ واحد گردان (یک قصد داشته باش) این همه حکمت از کجا نازل می‌شود، من المقام الأقدم،

(تمام قدیمند اما حفظ مراتب باید کرد) اگر چه دینها و مذهبها و عقلها مختلف بودند به جهت اختلاف امتها (یکی نوح شد، یکی موسی و یکی عیسی).

[بیان رؤیا مؤلف]

أمّا بعد: فإنّی رأیت رسول الله- ص- فی مبشّرة أریتها فی العشر الآخر من المحرم محرم سنة سبع و عشرین و ستمائة بمحروسة دمشق و بیده- ص- کتاب.

فرمود: من رسول الله را در مبشره‌ای دیدم«۱». و این واقعه در محرم سال ششصد و بیست و هفت در شهر دمشق بود و دیدم که در دست رسول الله کتابی بود.

لفظ کتاب اشاره به جمع حقایق دارد، کتاب یعنی مخزن حقایق و آن هم در دست او بود. از آن جهت که در دست خاتم بود مشعر به این است که این کتاب پایدار خواهد بود، زیرا دست مظهر بسط و امید است.

فقال لی: هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الی النّاس ینتفعون به، فقلت:

السّمع و الطاعهٔ للّٰه و لرسوله و أولی الأمر منّا کما امرنا.

به من فرمود این کتاب فصوص الحکم است. آن را بگیر و به مردم برسان تا از او نفع برند. من گفتم: السمع و الطاعهٔ مر خدای و رسول خدای و اولی الامر را آن چنان که به ما امر فرمودند. (یعنی سمع و طاعت آن چنان که به ما امر فرمودند).

این بیان عذر خواهی است از إبراز آن چه که یافته، زیرا عارف سالک باید امین الله باشد و اسرار دوست را آشکار نکند. امّا عذر خواهی می‌کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم.

در تنزّل و عروج مراتب وجود، قوس نزول و قوس صعودی است. اگر این دو قوس را حلقه‌ای در نظر بگیریم، این دو قوس در موطن قلب ولی دور می‌زند. چه عارف در اسفار اربعه مقامات وجود نزولا و عروجا سیر می‌کند و چون آن دو قوس حلقه‌ای هستند که به قلب عارف ارتباط دارند، قلب عارف آن حلقه را چون نگین است و چون در این کتاب درباره خواص ذاتی کلماتی چند که از آدم تا خاتم انتخاب می‌شود صحبت شده و هر یک از آن کلمات تامه در سیر أطوار نزولی و عروجی وجود به منزله نگین آن حلقه‌اند هر باب آن را به عنوان فصّ (نگین) تعبیر کرد و نیز چون قلب مجمع

حقایق است و آن حلقه سیر علمی است پس قلب یعنی فصّ و نگین، زبده و عصاره حکم است و آن انبیا و خلاصه کلمات که حکم بر قلوبشان نازل شده زبده موجوداتند، آنان را فصوص الحکم نامید و هر یک از فصوص با تعبیر خاصی معرفی می‌شود. (کلم یعنی فصوص و حکم آن حلقه‌هاست) و قلب انسان کامل محل نقوش حکم الهیه است.

فحقّقت الأمنیهٔ و أخلصت النیّهٔ و جردت القصد و الهمّهٔ الی إبراز هذا الکتاب کما حدّه لی رسول الله- ص- من غیر زیادهٔ و لا نقصان و سألت الله تعالی أن یجعلنی فیه و فی جمیع أحوالی من عباده الذین لیس للشّیطان علیهم سلطان، و أن یخصّنی فی جمیع ما یرقمه بنانی و ینطق به لسانی و ینطوی علیه جنانی بالإلقاء السّبوحیّ، و النّفث الروحیّ فی الرّوع النفسیّ بالتأیید الاعتصامی، حتّی أکون مترجما لا متحکّما، لیتحقق من یقف علیه من أهل الله، أصحاب القلوب، أنّه من مقام التقدیس المنزّه عن الأغراض النفسیهٔ التی یدخلها التلبیس. و أرجو أن یکون الحقّ- تعالی- لمّا سمع دعائی قد أجاب ندائی.

فما القی إلّا ما یلقی إلیّ، و لا انزل فی هذا المسطور إلّا ما ینزّل به علیّ و لست بنبیّ و لا رسول و لکنّی وارث و لآخرتی حارث.

پس مقصود و مطلوب رسول الله (ص) را محقق گردانیدم و نیّتم را خالص کردم و قصد و همّتم را تجرید کردم برای إبراز این کتاب چنانکه رسول الله (ص) برای من معلوم فرمود. بدون کم و زیاد و از خدا خواستم که مرا در إبراز این کتاب و در جمیع احوالم از آن بندگانش بگرداند که شیطان بر آنها مسلط نیست. و بخصوص مرا در جمیع آن چه انگشتانم رقم و زبانم بیان می‌کند و دلم در می‌نوردد و می‌گیرد به القای سبوحی و دمیدن روحی در روعم تأیید کند تا به مضمون وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ الله به او معتصم شوم تا مترجم باشم نه متحکّم. تا اهل الله اصحاب قلوب که بر او واقف می‌شوند بر ایشان محقق گردد و ثابت شود که این کتاب از مقام تقدیس است که از أغراض نفسانی که تلبیس در آن راه پیدا می‌کند منزه است«۱». و امیدوارم که حق تعالی چون دعایم را شنود، ندایم را لبیک گوید. پس من القا نمی‌کنم مگر آن چه به من القا شد و در این نوشته نازل نمی‌نمایم مگر آن چه بر من نازل شد و من نبی و رسول نیستم بلکه وارثم و برای آخرتم حارث.

زیرا نبوت تشریعی و رسالت به وجود خاتم شد و این بزرگان وارث علم

پیغمبرند به وحی الهامی که همان مبشرات است و رؤیاهای صالحه.

فمن الله فاسمعوا

و الی الله فارجعوا

فإذا ما سمعتم ما

أتیت به فعوا

ثم بالفهم فصّلوا

مجمل القول و اجمعوا

ثم منّوا به علی

طالبیه لا تمنعوا

هذه الرحمة التی

وسعتکم فوسّعوا

پس از خدا بشنوید و به خدا بازگردید.

و چون آن چه را آوردم شنیدید پس آن را فرا گیرید.

سپس به وسیله فهم گفتار مجمل را تفصیل دهید و گرد آرید.

آن گاه آن را در اختیار خواستارانش قرار داده باز ندارید.

این رحمتی است که شما را در گرفت، پس گشاده دست باشید.

(اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک) و من الله أرجو أن أکون ممن أیّد فتأیّد و قیّد بالشّرع المحمّدی المطهّر فتقیّد و قیّد و حشرنا فی زمرته کما جعلنا من امّته.

و از خدا می‌خواهم از کسانی باشم که تأیید شده و تأیید را پذیرفت و به شرع مطهر محمدی پایبند شده بند را پذیرفته و دیگران را هم در بند کرد، و ما را در زمره او محشور کند همچنان که از امتش قرار داد.

---

۱. فصّ حکمة إلهیة فی کلمة آدمیّة

(۱. فصّ حکمة إلهیة فی کلمة آدمیّة) فأول ما ألقاه المالک علی العبد من ذلک فص حکمة إلهیة فی کلمة آدمیّة: اول چیزی که مالک بر این بنده از آن کتاب القا فرمود فص حکمت الهیّه درباره کلمه آدمیت است.

گر چه تیر از کمان همی گذرد

از کماندار بیند اهل خرد

فصّ نگین انگشتر است که نام خود را بر آن حک می‌کردند و گنجینه‌ها و خزاینشان را به آن مهر می‌زدند لذا قلب کلمه تامه را که فصّ حلقه دو قوس نزولی و صعودی است و مجمع نقوش معارف و حقایق که خلاصه و زبده هر چیز در او منتقش است تعبیر به فصّ کرده است و چون نگین زینت است آن گاه قلب انسان مزیّن می‌شود که نقوش معارف در آن منتقش شود.

حکمت علم به حقایق أشیاء آن چنان که هستند و عمل به مقتضای آن است. اینکه تعبیر به الهیه کرد برای این است که الله جامع جمیع صفات کمالیه از جلالی و جمالی است و آدم مظهر این اسم که کلمه الهیه است می‌باشد. همین طور هر کلمه‌ای به اقتضای اسمی که بر آن غالب است مخزن علوم و مظهر اسمائی است. این مطلب در مباحث بعد به تفصیل بیان می‌شود.

اینکه فرمودند: «حکمت، علم به حقایق أشیاء آن چنان که هستند و عمل به مقتضای آن می‌باشد»، برای این است که در حقیقت آن چه برای انسان نافع است عمل به مقتضای علم است. عمل است که در همه جا با اوست بلکه خود اوست اما علمی که دانستنی است دنیایی است، اثرش تا این نشئه است. یکی از وصیتهای افلاطون به أرسطو همین بود که تن به عمل در ده تا حکیم شوی. در قصیده‌ای گفتم:

حکمت قولی همه دنیاوی است

و ان عملی توشه عقباستی

۱۲

لمّا شاء الحقّ سبحانه من حیث أسماؤه الحسنی.

اسم در اصطلاح حکما و در اصطلاح عرفا

موجودی را که در آن وصف معتبر نیست اسم گویند. چون زید، عمرو، بکر، حجر، شجر و غیره و آن را که با وصف اعتبار شده، چون وصف قدرت، علم، حیات، اگر آن اسم با این معانی اعتبار شود به آن صفت گویند مثل قادر، عالم، حیّ.

اما در اصطلاح عرفا هر گاه ذات وجود را با صفت معینی که تجلی‌یی از تجلیات وجود است اعتبار کنیم آن را اسم نامند مثل رحمان و رحیم، و آن صفاتی که در ذات به اعتبار شأنی از شئون و تجلّی‌یی از تجلیاتش اعتبار شود، مثل رحمت و علم آن را وصف می‌گویند و صفت نامند. پس آن را که حکیم وصف می‌گفت در نزد اینها اسم است.«۱»

اسماء اعیان خارجی هستند و ألفاظ اسماء اسماء.

التی لا یبلغها الإحصاء اسماء الهیه غیر متناهی هستند و اینکه گفت احصا نمی‌شود برای این است که کلمات (اسماء عینی خارجی) را پایان نیست و آیه شریفه قرآن: قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبِّی (کهف: ۱۰۹) اشاره به این معنی است.

فیض اقدس و فیض مقدس

عرفا دو فیض دارند. فیض اقدس یعنی هویت ساریه در سراسر اعیان دار وجود که به نحو احدیت جمع بر همه محیط و مستولی است و تمام تعیّنات در او مستهلکند. این را فیض اقدس گویند یعنی اقدس از قید و بند و چون این فیض را با تعیّنات و حدود اعتبار کنیم که همان اسماء الله تفصیلی می‌شود به آن فیض مقدس گویند. در غزلی گفتم:

فیض اقدس به مقدس رسد از عالم غیب

لیک آن دل که بود قابل دیدار کجاست

أن یری أعیانها و إن شئت قلت أن یری عینه فی کون جامع یحصر الأمر کلّه لکونه متصفا بالوجود، و یظهر به سرّه الیه: فإن رؤیهٔ الشیء نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیته نفسه

فی أمر آخر یکون له کالمرآهٔ، فإنّه تظهر له نفسه فی صورهٔ یعطیها المحل المنظور فیه مما لم یکن یظهر له من غیر وجود هذا المحل و لا تجلّیه له.

چون حق سبحانه خواست از حیث اسماء حسنایش که آنها را احصا نمی‌توان کرد اعیان [آدم را آفرید] آنها را ببیند، و اگر خواهی بگو عین خود را در مخلوق جامعی که همه را در بر دارد بنگرد زیرا آن کون جامع یعنی مخلوق کامل که انسان است به وجود متصف می‌باشد و به او سرّ حق برای حق ظاهر می‌شود یعنی اسرار الهی در مظهر هویدا می‌گردد و حق اسماء خود را در مظهر می‌بیند. چون رؤیت چیزی خودش را به خودش، مانند رؤیت خودش در چیز دیگر نیست.

مثلا رؤیت انسان خودش را و رؤیت خودش در آینه. که آن اهتزاز و التذاذ که از مشاهده در مرآت حاصل است در غیر آن نیست.

و قد کان الحق- سبحانه- أوجد العالم کلّه وجود شبح مسوّى لا روح فیه، فکان کمرآهٔ غیر مجلوّهٔ. و من شأن الحکم الإلهی أنّه ما سوّى محلا إلّا و یقبل روحا الهیا عبّر عنه بالنفخ فیه، و ما هو إلّا حصول الاستعداد من تلک الصّورهٔ المسوّاهٔ لقبول فیض التجلّی الدائم الذی لم یزل و لا یزال. و ما بقی إلّا قابل و القابل لا یکون إلّا من فیضه الأقدس.

فالأمر كلّه منه ابتداؤه و انتهاؤه و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ كما ابتدأ منه، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة.

و همانا که حق تعالی همه عالم را شبحی و موجودی معتدل و مسوّی آفرید بدون روح و عالم در این صورت مانند آینه جلا نداده بود (که رو نمی‌داد) و از شأن حکم الهی این است که هیچ محلی را تسویه نفرمود مگر اینکه آن محل روح الهی را قابل است. که از این معنی به نفخ روح در وی تعبیر شده و این نیست مگر حصول استعداد این صورت مسوّی برای قبول فیض تجلی دائمی که لم یزل و لا یزال است. (چون هر چه أزلی شد ابدی نیز هست).

و قابل از فیض اقدس است (یعنی از بالاتر می‌گیرد) پس امر وجود بتمامه ابتدای آن از حق است و انتهای آن به حق بازگشت می‌کند چنانکه از او پدید آمد. چون این گونه بود امر الهی اقتضا فرمود جلا دادن مرآت عالم را و آدم عین جلای این مرآت و روح این صورت است.

و کانت الملائکة من بعض قوی تلک الصّورة التی هی صورة العالم المعبّر عنه فی

اصطلاح القوم ب «الإنسان الکبیر».

دیگر اینکه قوا را در شرع به ملائکه تعبیر کرده‌اند. أرواح عالم هم گفته‌اند. ملائکه بعضی از قوای این صورتند که صورت عالم است و در زبان عرفا از آن به انسان کبیر تعبیر می‌کنند (الإنسان عالم صغیر مجمل و العالم انسان کبیر مفصّل).

اینکه شیخ گفت صورت این عالم را تعبیر کرده‌اند به انسان کبیر و صورت انسان را به عالم صغیر، برای این است که به حسب صورت آن کبیر و این صغیر است. و گر نه به حسب رتبت بالعکس است و اینکه شیخ گفت ملائکه بعضی از قوای این صورت است برای این است که بحث درباره یک سلسله از ملائکه است.

فکانت الملائکة له کالقوی الروحانیة و الحسّیة التی فی النشأة الإنسانیّة.

پس ملائکه برای عالم چون قوای روحانیه و حسیه در نشئه انسانیه است.

قوا در انسان کبیر مراحل و مراتب نفس کل‌اند و نفس کل متعلق است به مجموعه پیکر انسان کبیر یعنی عالم و سر تا سر أجزاء و کرات و ذرات از اجرام علوی و عناصر سفلی به منزله اعضا و جوارح آن یک

پیکر واحد انسان کبیر یعنی عالم می‌باشند و تمام ملائکه که متعلق به این بدن هستند مراتب آن نفس کل‌اند مانند قوای حسی و روحانی متعلق به بدن انسان که انسان با همه اعضا و جوارحش یک شخص است و یک نفس به او تعلق دارد و آن قوا که ملائکه مملکت وجود اویند مراحل نفس ناطقه‌اند.

«النفس فی وحدتها کل القوی

و فعلها فی فعلها قد انطوی»

همین معنی را در انسان کبیر نیز باید پیاده کرد که در حقیقت تطابق کونین است و معرفت نفس مرقات است برای معرفت عالم و همان طور که ملائکه مملکت انسان یعنی قوا و عوامل در این مملکت هر یک را مقامی است معلوم و از حد خود تجاوز نمی‌کنند و از مقام ایجادی خود خارج نمی‌شوند و عصیان نمی‌ورزند. مثلا چشم در دیدن مطیع است و گوش در شنیدن و از این موهبت الهیه و فرمان خداوندی سرباز نمی‌زنند. لا یَعْصُونَ الله ما أمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ (تحریم: ۶) همچنین قوای عالم یعنی انسان کبیر هر یک از فعل خود که ایجادا و خلقا به آنها موهبت شده سر باز نمی‌زنند و معصومند. تکوینا عصیان در آنها راه ندارد. لا یَعْصُونَ الله ما أمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ چنانکه آفتاب در اضائه و اشراق و ماه در اناره و آتش در إحراق و آب در تبرید و هکذا.

۱۵

فکلّ قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها و أنّ فيها، فيما تزعم، الأهليّة لكلّ منصب عال و منزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعيّة الإلهية.

و هر یک از آن قوه‌ها چه در نشئه انسانیه و چه در نشئه کونیه (عالم) محجوب است به خودش. افضل از ذات خود نمی‌بیند و نمی‌داند که در آن نشئه منصب عالی و منزلت رفیعه‌ای عند الله موجود است که آن منصب و منزلت جمعیه الهیه است که به صاحب آن منصب داده شده است.

حال ملائکه که قوای روحانیه خارجیه هستند در منازعتشان نسبت به آدم چون حال قوای روحانیه داخله در انسان که عقل و وهم است می‌باشد. همان طور که عقل و و هم هر یک در عالم انسانی ادعای سلطنت بر وی دارند و منقاد غیر خود نمی‌شوند مراتب قوای روحانیه خارجیه یعنی ملائکه نیز همچنین هر یک افضل از ذات خود نمی‌بینند. مثلا عقل مدعی است که خود محیط به ادراک جمیع حقایق و ماهیات آن طور که هستند به حسب قوه نظریه خود می‌باشد. حال آن که چنین نیست. زیرا برای ارباب عقول علم اجمالی حاصل است. مثلا اینکه مر آنها را ربی است منزه از صفات خلقیه.

ایشان از حقایق چیزی نمی‌دانند مگر لوازم و خواص آنها را و در حقیقت مقلد عقول هستند. اما ارباب تحقیق و اهل طریق که عرفای شامخین باشند علاوه بر این مقام، تجلیات حق جل و علا و ظهورات او را مفصلا مشاهده کرده به نورش مهتدی شده‌اند و به طور کشف که آمیخته و مشوب به اوهام نیست هر چیز را آن چنان که هست در می‌یابند. اینان عباد الرحمان‌اند الَّذِینَ یَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ [أی فی ارض الحقائق] هَوْناً.

اما ارباب عقول که ارباب نظرند عباد عقول خویشند. به گفته بهاء الدین ولد:

«درک عقل آن قدر است که تو را به درزی برد چون به خیاط رسیدی ترک عقل باید کردن.

سلمان ساوجی گوید:

ما مثال عزل عقل از ملک دین برخوانده‌ایم

تا کشیدستند بر منشور ما طغرای عشق

سعدی گوید:

دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس

که حکم عقل به دیوان عشق ممضی نیست

از اینجاست که عرفا در حکم عقل این گونه سخنها دارند. غرض این نیست که حکم عقل باطل است، بلکه مقصود بیان ارتقا به مقام بالاتر است.

بین ما یرجع من ذلک إلى الجناب إلهیّ آن جمعیت حاصل از سه امر است:

امر اول، که راجع است به جناب الهی.

یعنی حضرت واحدیت که آن را حضرت اسماء و صفات می‌گویند که هر یک از آن اسماء و صفات بدون واسطه وجه خاصی به حق تعالی دارند. اگر ذات وجود را طوری اعتبار کنیم که اسماء و صفات در او مستهلک باشند این معنی را مقام احدیت گویند و اگر ذات را با اسماء و صفات به طور تفصیل اعتبار کنیم مقام واحدیت گویند. مقام اسماء و صفات نیز می‌نامند. احدیت و واحدیت به این معنا مصطلح عرفاست اما

حکما که احد و واحد می‌گویند یعنی سلسله موجودات عالم را به براهین عقلیه، طرفی است و آن طرف واجب الوجود است. سپس در رفع شبهه ثنویت برهان اقامه می‌کنند که این طرف یکی بیش نیست، یعنی واحد است. سپس حرفی بالاتر و مطلبی دقیق‌تر عنوان می‌کنند که این واحد مرکب نیست بلکه بسیط الحقیقة است و از این معنی که شیء واحد بسیط الحقیقة هم باشد، تعبیر به احد می‌شود. واحد یعنی یکی واحد یعنی یکتا. واحد با مرکب می‌سازد به خلاف احد. مرحوم حاجی سبزواری می‌فرماید:

کما هو الواحد انّه الأحد

.

و إلی جناب حقیقة الحقائق، امر دوم، راجع است به حضرت امکانیه که جامع حقایق ممکنات است. خلاصه اینکه حقایق کونیه را در این مقام در بردارد، نه الهیه را.

و فی النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلی ما تقتضیه الطبیعة الکلیّة التی حصرت قوابل العالم کلّه أعلاه و أسفله.

امر سوم، راجع است به طبیعت کلیه

۱۷

طبیعت در اصطلاح حکما

طبیعت کلیه در اصطلاح حکما امری است جسمانی که در عناصر و دیگر أجسام سفلی و اجرام علوی ساری است که با ماده قرین است. مثلا می‌گوییم طبیعت جسم، طبیعت آب، طبیعت خاک و هکذا. که مرجع و مآل طبیعت به این معنی امری است جسمانی. به تعبیر دیگر: این طبیعت از قوای نفس کلی است که در أجسام طبیعی (سفلیات) و در اجرام علوی ساری است. خلاصه در عناصر و فاعل صور عناصر یعنی حقایق آنها که منطبع در مواد هیولانی آنهاست ساری می‌باشد.

طبیعت در اصطلاح اهل عرفان

اما طبیعت در مشرب ارباب کشف و اصحاب عرفان اشاره به حقیقت إلهیه به نام صادر اوّل است که فعّال جمیع صور می‌باشد. و این حقیقت فعاله الهیه به باطنش فاعل صور اسمائی است، و به ظاهرش که طبیعت کلیه است فاعل صورتهای دیگری جز صور اسمائی. این طبیعت کلیه به مشرب ارباب کشف، مبدأ فعل و انفعال در همه جواهر است و قابل جمیع تأثیرات اسمائیه است پس این جمعیت الهیه جمیع قوابل

عالم را از اعلی و اسفل یعنی از عالم روحانی و جسمانی داراست. زیرا طبیعت کلیه را که محیط است به عالم روحانی و جسمانی، در بر دارد.

و هذا لا یعرفه عقل بطریق نظر فکریّ، بل هذا الفنّ من الإدراک لا یکون إلّا عن کشف إلهیّ منه یعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه.

این معنی را که درباره انسان گفتیم به طریق نظر و فکر و ترتیب مقدمات و اشکال قیاسی و بحث و استدلال عقلی فلسفی نمی‌توان دانست بلکه این قسم از ادراک و فهم، نیست مگر از کشف الهی که از این کشف اصل صور عالم که قابل أرواح عالم است شناخته می‌شود. زیرا از مباحث فلسفی به ترتیب اشکال اقیسه دانسته نمی‌شود مگر یک سلسله از لوازم و اوصاف أشیاء. به قول میر فندرسکی:

این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری

گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی

فسمّی هذا المذکور إنسانا و خلیفة، فأمّا إنسانیّته فلعموم نشأته و حصره الحقائق کلّها.

از این روی این کون جامع را انسان و خلیفه نامید. اما انسانیتش برای عموم نشئه‌اش و در برداشتن او همه حقایق را می‌باشد.

و هو للحقّ بمنزلة إنسان العین من العین الذی به یکون النظر و هو المعبّر عنه بالبصر.

انسان کون جامع است

این کون جامع یعنی انسان مر حق تعالی را به منزله انسان العین است به عین (مردمک چشم به چشم) که نظر به انسان العین تحقق می‌یابد و أشیاء به آن دیده می‌شود که از آن به بصر نیز تعبیر می‌شود. (بدین جهت این کون جامع انسان نامیده شد.)

چرا شیخ فرمود: «و هو للحق بمنزلة إنسان العین» که در ترجمه گفتیم (انسان مر حق را) پاسخ این که للحق اشاره به «قرب فرایض» است که بنده سمع حق، بصر حق و ید حق می‌شود. این مقام برای انسان کامل است، هنگام فنای ذاتش و بقایش به حق، و این مرتبه از «قرب نوافل» بالاتر است. این لطیفه را که قرب فرایض است در نماز داریم که چون بنده در رکوع گفت: «سبحان ربّی العظیم و بحمده» در همان

موطن «سمع الله لمن حمده» می‌آید که حق سمع حامد است. بیان این نکته را از کلام عزیز نسفی در رساله شریف «مقصد اقصی» باید یافت:

اهل وحدت می‌گویند که از تو تا به خدای راه نیست از جهت اینکه وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس و بغیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. اهل وحدت می‌گویند آن چه نیست خود نیست و آن چه هست خدای است تعالی و تقدس. تو می‌پنداری که خدای وجود دارد و تو هم بغیر وجود خدای وجود دیگر داری این سهوی عظیم است و پنداری خطاست. وجود خدای راست و بس. این پندار خطای راه است میان بنده و خدای- سالک تا از این پندار نگذرد به خدای نرسد.

خودبین هرگز خدای بین نشود.

یک قدم بر نفس خود نه آن دگر در کوی دوست«۱»

هر چه بینی دوست بین با این و آنت کار نیست

قرب فرایض:

در بیان قرب فرایض و قرب نوافل و دو قرب دیگر که در ذیل گفته می‌شود از گفتار

عارف نامی، جامی در شرح اشعهٔ اللمعات بشنویم:

بدان که مقربان از چهار حال بیرون نیستند یا متحقق به قرب نوافلند فقط و ایشان را صاحب قرب نوافل خوانند (که در این مقام حق جل و علا می‌فرماید: من سمع و بصر و لسان و ید و رجل بنده می‌شوم و در حدیثی قلب هم دارد) و یا به قرب فرایض فقط، و ایشان را صاحب قرب فرایض خوانند (که بنده چشم و گوش خدا می‌شود سمع الله لمن حمده) و یا به جمع بین القربین بی‌تقید به أحدهما و بی‌مناوبه (نوبه به نوبه) که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری بلکه معا به هر دو قرب و احکام آن متحقق باشند و این را مرتبه جمع الجمع و قاب قوسین«۱» و مقام کمال خوانند و آیه إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح: ۱۰) اشارت به این مرتبه است در همین یک مرتبه بیعت پیغمبر عین بیعت با خداست) و یا به هیچ یک از این احوال سه‌گانه مقید نیستند بلکه مر ایشان راست که به هر یک از قربین ظاهر شوند و به جمع بینهما نیز، بی‌تقید به هیچ یک از این احوال و این را مقام احدیت جمع و مقام «أَوْ أَدْنى» خوانند و اشارت به این آیه است: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللهَ رَمى (انفال: ۱۷).

و این مقام، حالت خاص خاتم النبیین است- ص- و به وراثت و کمال متابعت کل اولیا را از این حظّی است.

تبصره: آن چه عرفای شامخین در وحدت وجود و سریان او در همه موجودات فرموده‌اند- که مقصودشان را از کلام نسفی نقل کردیم- از این آیه برمی‌آید: أَلا إِنَّهُمْ فی مِرْیَةٍ من لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْ‌ءٍ مُحِیطٌ (فصلت: ۵۴) (بدانید که ایشان درباره لقاء پروردگارشان در مراء و جدالند- یعنی در این باره تردید دارند و باور نمی‌کنند- بدانید که خداوند به تمام أشیاء محیط است).

انسان برای حق به منزله مردمک دیده برای دیده است.

همه آیینه رخ آدم

آدم آیینه‌دار طلعت اوست

زیرا انسان را انسان العین حق دانست در مقام قرب فرایض. پوشیده نیست که در

حقیقت حق جل و علا انسان العین و نور دیده است و به گفتار شیخ شبستری:

عدم در ذات خود چون بود صافی

و زو با ظاهر آمد گنج مخفی

حدیث کنت کنزا را فرو خوان

که تا پیدا ببینی گنج پنهان

عدم آیینه، عالم عکس و انسان

چو چشم عکس در وی شخص پنهان

تو چشم عکسی و او نور دیده‌ست

به دیده، دیده‌ای را دیده دیده‌ست

جهان انسان شد و انسان جهانی

عدم در اصطلاح حکما مقابل وجود است یعنی نیستی و در اصطلاح ارباب عرفان اعیان أشیاء را گویند که از آنها تعبیر به اعیان ثابته«۱» می‌کنند. حال در این اعیان ثابته صاف که در صافی چون آینه است عکس حق جل و علا در وی پدیدار شد. چنانکه حدیث کنت کنزا بیان می‌کند. انسان چشم این عکس است و در این چشم شخص بیننده که حق تعالی است پنهان است. پس تو ای انسان چشم عکس و حق تعالی نور دیده است که به این چشم دیده‌ای را که حق است و نور دیده است، دیده‌ای را که انسان العین است دیده است. یعنی به واسطه انسان حق را دیده حق دید (خودش خودش را دید) و خود به خود بیننده خودی خود است و بیان بیت آخر به تعبیر مرحوم لاهیجی شارح گلشن راز اینکه:

«جهان با انسان، انسان کبیر شده است و انسان که خلاصه همه است جهانی است علی حده چنانچه حق در انسان ظاهر گشت و دیده وی شد و به دیده خود، خود را مشاهده نمود انسان از جهان پیدا شده و دیده جهان گشته و به خود، خود را (که عالم باشد) مفصل مشاهده کرد».

فلهذا سمی إنسانا اینکه گفت از این رو او را (انسان) نامیدند این است که انسان از انس است یعنی کون جامعی که تمام اسماء و صفات الهی به او انس گرفتند یعنی در او جمعند و او به آنها انس گرفته که انسانش نامند و اگر از نسیان«۲» بگیریم باز هم صحیح است، چون نسیان ذهول

(غفلت) از شیء بعد از توجه به او به سبب اشتغال بغیر اوست و انسان به حکم اتصافش به کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأنٍ در یک حال و شأن واحد توقف ندارد و همین معنی یعنی مظهر بودن او این اسم را نیز دلالت بر عموم و احاطه‌اش دارد چه اگر نشئه انسانی محیط نبود می‌بایستی بر منوال واحد باشد و چون حالات او متفاوت است و در هر یوم و آن و ظهوری ادبار از گذشته و اقبال به واردات تازه دارد از نسیان بگیریم نیز صحیح است.

فإنّه به نظر الحقّ إلی خلقه فرحمهم.

چرا این کون جامع انسان العین است؟ برای اینکه حق جلّ و علا به واسطه او به خلقش نظر فرمود و بدانها رحمت دارد. یعنی افاضه رحمت به آنها فرمود.

یعنی انسان واسطه فیض است و در این مقام میدان سخن و مباحث عرفانی بسیار وسیع است، باشد تا وقتش برسد.

فهو الإنسان الحادث الأزليّ و النشء الدائم الأبدیّ، و الکلمة الفاصلة الجامعة فتمّ العالم بوجوده، پس انسان حادثی أزلی و منشئی (ایجاد شده‌ای) دائم و ابدی و کلمه فاصله (ممیز حقایق) جامعه است (برای عموم نشئه‌اش).

اما حادث است برای اینکه ما سوی الله همه حادثند. یا به حدوث ذاتی«۱» که کلا وطرا به این فقر امکانی موصوفند و به قول شیخ شبستری:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

یا به حدوث زمانی (که مسبوق به زمان می‌باشند) که در عالم جسم و جسمانی و مادی است یعنی مربوط به نشئه عنصری که مسبوق به عدم زمانی است. امّا أزلی بودنش به وجود علمی‌اش در حق تعالی است و هر چیزی که أزلی است ابدی است و نفوس ناطقه انسانیه حدوثشان به حسب تعلق به أبدان یعنی حدوث بدان است نه به حسب ذواتشان، چون ازلی‌اند، ابدی‌اند و فاصل و جامع بودنش باجمال اشاره شد. و بتفصیل در مباحث بعد گفته می‌شود.

تنبیه: اینکه شیخ پیشتر فرمود این بیان در خلقت عالم و آدم به کشف الهی دانسته می‌شود نه به طریق نظر فکری (که پای استدلالیان چوبین بود) قید الهی آوردن برای این

است که کشف در صقع نفس ناطقه به وجوهی است: کشف صوری و ملکی و جنی و کشف خواطر و ضمائر و مانند آن، که هر یک به موقعش دانسته می‌شود.

فهو من العالم کفصّ الخاتم من الخاتم، الذی هو محل النقش و العلامة التی بها یختم الملک علی خزائنه. و سمّاه خلیفة من أجل هذا، لأنّه الحافظ به خلقه کما یحفظ بالختم الخزائن. فما دام ختم الملک علیها لا یجسر أحد علی فتحها إلّا بإذنه فاستخلفه فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظا ما دام فیه هذا الإنسان الکامل.

پس عالم به وجود آدم کامل و تمام شد پس انسان مر عالم را چون نگین انگشتر است به انگشتر که آن نگین محل نقش و علامتی است که به آن نقش و علامت پادشاه بر خزاینش مهر می‌زند، تا دیگری در آن تصرف نکند. از این رو کون جامع را خلیفه نامید.

زیرا حافظ خلقش می‌باشد چنانکه خزاین به ختم یعنی مهر حفظ می‌شود که تا مهر ملک بر آن خزاین است کسی جرأت و جسارت گشودن خزینه‌ها را ندارد مگر به اذن ملک پس حق جلّ و علا انسان را خلیفه خود گردانید در این جهت یعنی در حفظ عالم. پس همواره، عالم تا این انسان کامل در او وجود دارد، محفوظ است.

عزیز نسفی در کتاب شریف انسان کامل گوید:

چندین گاه است که می‌شنوی که در دریای محیط آیینه گیتی نمای نهاده‌اند تا هر چیز که در آن دریا روانه شود، پیش از آن که به ایشان برسد عکس آن چیز در آیینه گیتی نمای پیدا آید و نمی‌دانی که آن آیینه چیست و آن دریا کدام است. آن دریا عالم غیب غیب است و آن آیینه، دل انسان کامل است هر چیز که از دریای عالم غیب غیب روانه می‌شود تا به ساحل وجود رسد، عکس آن بر دل انسان کامل پیدا می‌آید و انسان کامل را از آن حال خبر می‌شود«۱» ألا تراه إذا زال و فکّ من خزانة الدّنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحقّ فیها و خرج ما کان فیها و التحق بعضه ببعض، و انتقل الأمر إلی الآخرة فکان ختما علی خزانة الآخرة ختما أبدیّا.

نمی‌بینی هنگامی که انسان کامل از دنیا منتقل شد و کسی نباشد که به کمال او

متصف باشد و قائم مقام او بود، خزاین الهیه با او به آخرت منتقل می‌شود.

زیرا جمیع کمالات قائم به او و مجموع و منحصر و محفوظ به او بود، چون او رفت چیزی در خزانه دنیا نمی‌ماند تا حق آن را در خزینه نهد.

خلافت الهی انسان

چون خزاین که اسرار الهیه است و به طور تفصیل در عالم وجود دارد، به طور جمع در انسان کامل مطویّ است. پس خزاین، وجودات اسما الهیه است که انسان کامل حائز آنهاست و به این معنی حافظ و خزانه‌دار آنهاست و چون علم چشم جان است تا جهان نشد انسان نمی‌شود.

و از عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها (بقره: ۳۱) استفاده می‌شود که حقایق وجودیه اسما که همان اسرار الهیه‌اند. در کون و سرشت و حقیقت وجودیه ذات جامعه انسان کامل جمع است. چون او سفر کند یک قافله کمال با اوست.

نسفی در مقصد اقصی درباره آیه خلافت چه خوب گفته است:

خدای تعالی در جواب ملائکه نفرمود: که آدمیان اینها نکنند که شما می‌گویید. در جواب ایشان فرمود: إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ. من در آدمیان چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید و آن چیز آن است یعنی اگر چه آدمیان اینها کنند که شما گفتید اما هم از آدمیان باشند که به نور الله رسند و مرا بشناسند که مقصود از آفرینش موجودات آدمیان بودند و مقصود از آدمیان آن بود تا من شناخته شوم. داوود پیامبر (ع) سؤال کرد و گفت: «إلهی لما ذا خلقت الخلق» «قال کنت کنزا مخفیا فأحببت أن اعرف» پس کار سالکان آن است که در سعی و کوشش باشند تا در صحبت دانا به نور الله رسند و خدای را بشناسند.«۱»

مفاد این آیه چون آیه وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ (بقره: ۱۲۴) است که خدای متعال فرمود لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ (بقره: ۱۲۴) که فرمود من امامت را از ذرّیه تو برمی‌دارم، بلکه فرمود عهد من که امامت است ظالمین را نمی‌رسد. یعنی ذرّیه ظالم تو امام نمی‌شوند. و امامت مختص به ذرّیه غیر ظالم است و پیغمبر و آلش از ذرّیه اویند.

۲۴

امّا گفتار شیخ: این است که این ملائکه (که مورد خطاب واقع شدند) با اینکه لفظ جمع محلّی به ال است جمیع ملائکه را شامل نیست زیرا عالین از جهت فنایشان در ذات حق که از هیچ چیز خبر ندارند و عالین‌اند، خطاب امر و نهی به ایشان تعلق نمی‌گیرد. چنانکه از کریمه أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ من الْعالِینَ (ص: ۷۵) استفاده می‌شود.

این ملائکه قوای ما دون عوالم جبروت‌اند که تعلق به نشئه عنصری دارند چنانکه فی الأرض نیز اشعار و اشاره به این نکته است.

دیگر اینکه اینان نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ دارند یعنی از خود آگاهند و خودشان را دیدند و عالین از خود بی‌خبرند. دیگر آن که، عالین را زبان ایراد و اعتراض نیست و اینان گفتند أَ تَجْعَلُ فِیها من یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ (بقره: ۱۳۰) که زبان اعتراض است با اینکه فساد و سفک دماء از مشاجره و نقار و اعتراض پیش می‌آید و اگر آن صحیح نیست اشکال بر این ملائکه هم وارد است که همچون آدمیان اعتراض دارند و از این رو که اعتراض دارند ملائکه مهیّمین و عالین نیستند بلکه چون آدمیان ارضی‌اند یعنی قوای نشئه عنصری‌اند.

فظهر جمیع ما فی الصور الإلهیة من الأسماء فی هذه النشأة الإنسانیة فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود، و به قامت الحجة للّه تعالی علی الملائکة. فتحفّظ فقد وعظک الله بغیرک، سأنظر من این اتی علی من اتی علیه.

پس جمیع اسمائی که در صورت الهیه هست در این نشئه انسانیه ظاهر شد و این نشئه را رتبه احاطه و جمع به این وجود عینی عنصری حائز آمد و بدین سبب حجت بر ملائکه قائم شد. پس در پیشگاه حق تعالی با أدب باش و خویشتن را به پای که خدای متعال تو را به دیگری (یعنی ملائکه) اندرز فرمود و بنگر تأدیب و تنبیه از کجا بر ملائکه وارد شد. (که در جواب إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ شنیدند قیصری گوید:

تعلّم من العینین ان کنت عاقلا

شهود جمال الغیر عند التّواصل

اگر عاقلی از دو چشم یاد گیر که در وقت رسیدن به مقصود جمال دیگری را مشاهده کنی.

و لا تک کالطّاوس یعشق نفسه

و یبقی ملوما عند کلّ الکوامل

مثل طاوس نباش که عاشق خودش است و نزد هر کامل سرزنش می‌شود.

فإنّ الملائکة لم تقف مع ما تعطیه نشأة هذه الخلیفة، و لا وقفت مع ما تقتضیه حضرة الحقّ من العبادة الذّاتیة، فإنّه ما یعرف أحد من الحقّ إلّا ما تعطیه ذاته، و لیس للملائکة جمعیة آدم، و لا وقفت مع الأسماء الإلهیة التی تخصّها، و سبّحت الحقّ بها و قدّسته، و ما علمت إنّ الله أسماء ما وصل علمها إلیها، فما سبّحته بها و لا قدّسته.

چرا حجت بر ملائکه قائم شد که مورد توبیخ الهی قرار گرفتند برای این که ملائکه وقوف نکردند با آن چه که در نشئه (نهاد) این خلیفه بود و نیز توقف نکردند با آن چه اقتضای حضرت حق از عبادت ذاتیه بود.

یعنی ملائکه از حدشان تجاوز کردند و در اعتراض تجاسر کردند. هم درباره جامعیّت خلیفة الله و هم راجع به نشئه روحانیت خودشان که طلب زیادت کردند.

چرا تجاوز کردند؟ زیرا هیچ کسی حق را نشناخت مگر به اندازه عطیّه اسمی ذاتی خود که مظهر حق است. حال اینکه برای ملائکه جمعیت آدم نبود و نیز ملائکه در حدّ اسماء الهیه خاصه بدانها که به آن

اسماء تسبیح و تقدیس حق می‌کنند هم توقف نکردند و تجاوز کردند و ندانستند که حق تعالی را اسمائی است که علمشان بدانها نرسد و بدان اسماء خدا را تسبیح و تقدیس نکردند.

مثلا چشم تسبیح و تقدیس می‌کند به اسم بصیر و گوش به سمیع و هکذا دیگر قوا که هر یک مظهر اسمی خاص هستند امّا حقیقت نفس که جمیع قواست به تمام این اسماء تقدیس می‌کند. مثل آدم و ملائکه چون نفس و قوای نفس است.

فغلب علیها ما ذکرناه، و حکم علیها هذا الحال فقالت من حیث النشأة: أ تَجْعَلُ فِیها من یُفْسِدُ فِیها؟ و لیس إلّا النزاع و هو عین ما وقع منهم. فما قالوه فی حقّ آدم هو عین ما هم فیه مع الحقّ. فلو لا أن نشأتهم تعطی ذلک ما قالوا فی حقّ آدم ما قالوه و هم لا یشعرون.

به جهت همین عم توقفشان این حال بر آنها غلبه کرد و گفتند أ تَجْعَلُ فِیها من یُفْسِدُ فِیها با اینکه این خود عین نزاع است که از آنها صادر شده پس آن چه که درباره آدم و در حق آدم گفتند عین آن عملی است که اینها با حق تعالی دارند. پس اگر نشئه ایشان (که آنها را از معرفت مرتبه آدم حاجب است) این نزاع را افاده نمی‌کرد این حرف را در حق آدم نمی‌گفتند. و حال اینکه ندانستند (که استعداد آنها و ذوات آنها اقتضای همین نزاع را دارد که به آدم نسبت دادند).

تفاوت تسبیح با تقدیس

تسبیح اعم از تقدیس است. زیرا تقدیس تنزیه حق تعالی است از نقایص امکانی و حدوث که تنزیه ذات است و تسبیح، تنزیه حق تعالی است از آن نقایص و از کمالات لازمه برای موجودات کونی، زیرا از این جهت که لوازم موجودات کونی هستند مقیدند و خارج از اطلاق و برای مقام شامخ حق تعالی زیبنده نیستند.

در حدیث است که طعام ملائکه تسبیح است و شرابشان تقدیس، سرّ آن از این بیان معلوم می‌شود که تسبیح که تنزیه در مقام ذات است، با طعام مناسب است. و تقدیس که تنزیه در مقام صفات است (یعنی تنزیه از صفات نقیصه است) با شراب مناسب است.

حدیث این است که «طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس». چون سبوح بیان توحید ذات است و قدوس بیان توحید صفات.

فلو عرفوا نفوسهم لعلموا، و لو علموا لعصموا. ثمّ لم يقفوا مع التجريح حتّى زادوا فى الدّعوى بما هم عليه من التقديس و التسبيح.

چه اگر عارف به نفوسشان بودند به مقام آدم عالم بودند و چون علم پيدا می‌كردند عاصم و نگهدار خود بودند و زبان در حق آدم به تجريح دراز نمی‌كردند. ولی ايشان علاوه بر اينكه خويشتن را ديدند، تزكيه نفس خود هم كردند و گفتند نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ (بقره: ۳۰).

حال آن كه تزكيه نفس قبيح است و اين دعوى نادرست است زيرا مسبّح و مقدّس حق تعالى است مر نفس خود را در مظاهرش. در هر حال مسبّح اوست، مذكّر اوست.

و عند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها، فما سبّحت ربّها بها و لا قدّسته عنها تقديس آدم و تسبيحه.

و در نزد آدم از اسماء الهيه چيزهايی بود كه ملائكه از آن خبر نداشتند پس ربشان را به آن اسمائی كه نداشتند تسبيح و تقديس كردند چون تسبيح و تقديس آدم كه به همه اسماء بود.

برزخيت وجود انسان

(تذكرة:) اينكه جناب شيخ در پيش فرمود كه به آدم (كون جامع) حق جلّ و علا به خلقش نظر فرمود و بدانها رحمت بخشيد، بيانش اينكه چنانچه شيخ كبير در كتاب

فكوكش آورد انسان كامل حقيقی برزخ بين وجوب و امكان است و مرآت جامعه بين صفات قدم و احكام آنها، و بين صفات حادث.

تقدير به يک ناقه نشانيد دو محمل

طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

و اين انسان كامل واسطه بين حق و خلق است و به سبب او و به سبب هر كه در مرتبه اوست، فيض حق و مدد او كه سبب بقای ما سوی الله است به همه عوالم علوی و سفلی می‌رسد و اگر اين برزخيتش كه با طرفين مغاير نيست نباشد هيچ شیء از عالم، مدد الهی وحدانی را نمی‌پذيرد زيرا مناسبت و ارتباط نيست، تا مدد به آنها برسد.

قدم و حدوث عالم

حکما عالم را که ما سوی الله است قدیم زمانی می‌دانند نه قدیم ذاتی و قدیم ذاتی جز ذات واجب الوجود که طرف عالم است، نیست. و این فرمایش از این جهت است که حق جلّ و علا علت تامه است، یعنی در فاعلیت خود حالت منتظره به هیچ چیز ندارد. و انفکاک معلول از علت تامه، معقول نیست (آفتاب علت تامه است برای اضائه که اشراق را نمی‌شود از آن جدا کرد) پس محال است فیض حق تعالی یعنی ما سوایش که عالم می‌نامیم از او جدا باشد که وقتی خدای بوده باشد و هیچ چیز نبوده باشد و پس از گذشتن امتدادی«۱» عالم را آفریده باشد. به همین معنی گویند قطع فیض و امساک فیض از مبدأ، اسناد بخل است به مبدأ و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

متکلمین گویند: عالم حادث است. یعنی خدا بود و بسیار گذشت. تا اراده‌اش به خلق عالم تعلق گرفت، زیرا اگر عالم را قدیم بدانیم لازمه‌اش این می‌شود که مؤثر یعنی مبدأ و علت نخواهد. به این قیاس: «العالم قدیم و کلّ قدیم مستغن عن المؤثر، فالعالم مستغن عن المؤثر.» پس متکلم علت پیدایش عالم را حدوث آنها گرفته است، نه امکان آن«۲».

حکیم گوید: علت افتقار و ایجاد اشیا، امکان آنهاست نه حدوثشان، که در حال موجود بودن نیز از امکان جدا نیستند. ممکنند و ممکن همان طور که در وجود خود به

علت نیازمند است در بقایش نیز محتاج است، هم علت موجده می‌خواهد و هم علت مبقیه. جز اینکه در این مورد هر دو یکی است که حق جلّ و علاست و اگر چنانچه علت افتقار را، حدوث بدانیم لازمه‌اش این است که عالم بعد از خلقت به علت احتیاج نداشته باشد چنانچه طایفه‌ای از متکلمین همین را قائلند که حتی گفتند اگر بر مبدأ، عدم جایز باشد. عدم مبدأ ضرری به عالم نمی‌رساند، عالم به حال خود باقی است. قیاس کردند به بنّا و بنا. (از قیاسش خنده آمد خلق را.)

حکیم گوید: در آن قیاس تو، حد وسط مکرر نیست و از اشتراک لفظ مغالطه پیش آمد. زیرا قدیم در صغری (العالم قدیم) قدیم زمانی است و قدیم در کبری (کل قدیم مستغن عن المؤثر) قدیم ذاتی است. پس نتیجه حاصل نمی‌شود. زیرا قیاس شما نتیجه ندارد که قدیم زمانی مستغنی از مؤثر است.

دیگر آن که حق را علت ناقصه پنداشتند نه تامه، زیرا بین او و فیض او مقدار امتدادی آورده‌اید. می‌پرسیم این انتظار و امتداد برای چیست؟ یا علت تامه است یا ناقصه، در صورت اولی، معلول از او

منفک نمی‌شود. در صورت ثانیه خدا نیست. وانگهی می‌پرسیم تخصیص خلقت عالم در آن وقت چه بود. چرا پیشتر یا پس‌تر واقع نشد.

بالجمله، متکلمین راه صواب نپیمودند و به خیال و پندار عامیانه سخن گفتند.

متکلم در این مقام بر حکیم اعتراض دارد که، آیا مبدأ عالم را فاعل مختار می‌دانید یا موجب و اگر انفکاک معلول از علت، قدیما یعنی ازلا جایز نباشد یعنی نتوان عالم را که فعل اوست، از او جدا دانست و تا او بود فعلش هم بالضرورة با او باشد، این معنی عبارت اخرای اضطرار است که موجب گویند. چنانکه نار در احراقش مضطر و موجب است، جز این نتواند کند و کسی که از پشت بامی افتاد، در افتادنش موجب و مضطر است که نمی‌تواند برگردد. و اگر فعل حق چنین است پس خدای متعال فاعل موجب است نه مختار، زیرا فاعل مختار آن کسی است که ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل و اینجا ان لم یشأ لم یفعل صادق نیست. پس فاعل مختار نیست.

حکیم در جواب گوید: شاء و فعل ازلا، و آن شق دوم را لم یشأ ازلا و فاعل مختار بودن با اختیار کردن یک جانب منافات ندارد.

این بحث فی الجملة مشاجره حکیم و متکلم است در قدم و حدوث عالم.

۲۹

ربط حادث به قدیم

سخن در این است که نشئه عنصری متجدد و متصرم است و صور اشیا یعنی حقایق آنها یکی پس از دیگری ایجاد می‌شود. به مثل نطفه‌ای امروز صورت انسانی پیدا می‌کند و درختی فردا شکوفه می‌دهد و دیگر پیدایشها، حال آن که فاعل علی الإطلاق که معطی الوجود است، حق جلّ و علاست و او در فاعلیتش تام است. حالت منتظره‌ای برای حقیقت واجب الوجود نیست. سؤال می‌شود پس چرا این شیء امروز پیدا شد و آن دیگری فردا پدید می‌آید. حال می‌پرسیم وجه ربط این اشیا حادثه یوما فیوما آنا فآنا به فاعل قدیم تام چگونه خواهد بود؟

پاسخ: وجود یک حقیقت واحده ذات مراتب است که به اصطلاح، حقیقتی مشکک است. اما یک چیز است و مشکک.

از کران أزلی تا به کران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم

تعینهای امکانی بود مانند روزنها

حال این حقیقت ذات مراتب را در هر مرتبه حکمی خاص است که:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

یک مرتبه این حقیقت واحده مشکک، نشئه عنصری یعنی عالم جسمانی و مادی است. در این نشئه نه فقط اعراض در حرکتند بلکه جوهر ذات این مرتبه وجود نشئه عنصریه در حرکت است که به اصطلاح، حرکت جوهریه گویند. جناب حکیم الهی سبزواری گوید:

و جوهریهٔ لدینا واقعه

إذ کانت الاعراض کلّا تابعهٔ

یعنی اعراض چون استقلال وجودی عینی ندارند و نحوه وجود آنها عین وجود موضوعات آنهاست. پس اعراض تابع محل خود هستند و اینها که در حرکتند محل آنها نیز در حرکت است. و چون اقتضای ذاتی این نشئه تجدد و تصرم است، بر اثر حرکت جبلّی او استعدادات و قابلیتها بر اثر تأثیر و تأثر و فعل و انفعال عوامل سفلی و علوی پیدا می‌شود و فیض حق همواره بر همه محیط است.

۳۰

دائما او پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

صورتی می‌گیرند که به آن اعتبار حوادث یکی پس از دیگری پیش می‌آید. پس حوادث به خوبی به فاعل تام قدیم یعنی حق جلّ و علا ارتباط دارند و لطمه و ثلمه‌ای به قوانین محکمه و براهین معصومه حکمی وارد نیست بلکه ارتباط حوادث موجود به خالق عالم از این بیان به طریق اوفی تأکید و تشدید می‌شود.

تبصرهٔ:

حال که دانستیم ذات این نشئه عنصری یعنی جوهر أجسام و عناصر و حقیقت وسایط و مرکبات عالم جسمانی در حرکتند پس هیچ مقامی در نشئه عنصری ساکن نیست و در دو آن به یک حال نیست.

جهان کل است و در هر طرفهٔ العین

عدم گردد و لا یبقی زمانین

حال که حرکت جوهری این معنای شامخ و این نکته باریک‌تر از مو را به ما افاده فرمود پس جهان نشئه عنصری، حادث به حدوث زمانی هم هست یعنی این عالم جسمانی اینک و الان در آن پیش نبود و در آن بعد هم نیست. در هر آنی جهانی است پس جهان این آن مسبوق به عدم زمانی خود است و به متکلم که عالم را حادث به حدوث زمانی می‌داند می‌گوییم این هم حدوث زمانی جهان. ولی هیهات که متکلم این نکات را درک کند لیکن ما یک مرتبه از عالم را که نشئه عنصری است حادث زمانی هم دانستیم و ربط حوادث را به قدیم به وجه احسن پی بردیم.

فوصف لنا الحقّ ما جری لنقف عنده و نتعلّم الأدب مع الله تعالی، پس حق تعالی آن چه که در موضوع ملائکه با آدم بگذشت برای ما وصف فرمود تا در نزد حق توقف کنیم و در پیشگاه او خاموش باشیم و أدب مع الله تعالی را یاد بگیریم (که در مواقف مخاطبه چگونه أدب به کار آوریم).

بهیمه، سبع، شیطان، فرشته و انسان

در این مقام سرّ گفتار اهل الله در بیان مرتبه نفسانی که فوق مرتبه ملک است معلوم می‌شود که گفتند اگر آدمی می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد بهیمه است و اگر علاوه بر این سه امر، ضرر و آسیب و آزار به خلق خدا دارد سبع است و اگر می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد و حیله و مکر و تزویر و خلاف و دروغ و از این گونه امور با بندگان خدا دارد شیطان است. و اگر می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد

ولی صفات سبعی و شیطانی ندارد یعنی مردم و خلق خدا از او آسوده‌اند، ملک است و اگر علاوه بر مقام ملکی بسوی معارف و ادراک حقایق عوالم وجود و سیر در آنها و سیر الی الله و فی الله گرایش دارد انسان است.

فلا ندّعی ما نحن متحققون به و حاوون علیه بالتقیید پس ادعا نکنیم آن چه را که ما به حسب قابلیت اصلیه خود واجدیم و به تقیید و تحدید داراییم.

یعنی صفات کمالیه‌ای که در ما وجود دارد، صفات مطلقه نیست. زیرا در ظرف و حد این موجود متعین محدود است.

فکیف ان نطلق فی الدعوی فنعمّ بها ما لیس لنا بحال و لا نحن منه علی علم فنفتضح؟

فهذا التعریف الإلهی مما أدّب الحقّ به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء.

پس چگونه ادعای اطلاق کنیم که ادعا را به کمالاتی که در هیچ حال برای ما نیست و ما از آن آگاهی نداریم تعمیم بدهیم تا رسوا بشویم.

اشاره است به تجرد ملائکه و اعترافشان به لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا. بعد از توبیخ حق تعالی مر آنان را که إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ.

پس این تعریف الهی درباره ملائکه و آدم از اموری است که حق تعالی بدان عباد ادبای امنای خلفایش را تأدیب فرمود.

ثم نرجع إلی الحکمة پس از حکایت ملائکه به آدم برگردیم و رجوع کنیم به تقریر حکمت الهیه در بیان ارتباط بین حق تعالی و عالم و اینکه انسان بر صورت حق آفریده شد.

فنقول: اعلم ان الأمور الکلیّة و إن لم یکن لها وجود فی عینها فهی معقولة معلومة بلا شک فی الذهن فهی باطنة لا تزول عن الوجود العینی.

پس گوییم: بدان که امور کلیه یعنی حقایق لازمه طبایع موجود در خارج، از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و غیر آن، گر چه وجود عینی خارجی ندارند، ولی بدون شک در ذهن معقول و معلومند (پس این امور کلیه هیچ گاه از وجود عینی در خارج جدا نمی‌شوند) و همیشه در مقام خودشان با قطع نظر از وجودات عینی خارجی باطنند، یعنی معقولند.

زیرا در خارج علم نداریم، عالم داریم. قدرت وجود ندارد قادر وجود دارد و هکذا

در دیگر صفات. به عبارت دیگر اسماء حسنای الهی که همان ذات با صفات معینه هستند وجود دارند که علیم، سمیع، قادر و غیرهاست.

و لها الحکم و الأثر فی کلّ ما له وجود عینی.

این امور کلیه را که از جهت کلیتشان معقوله بودند و در خارج وجود نداشتند حکم و اثر است در آن چه که برای او وجود عینی است.

قیصری گوید:

اعیان از حیث تکثرشان حاصل نمی‌شوند مگر به صفات و این صفات همین امور کلیه هستند که در خارج برای آنها اعیان نیست ... و عین موجود در خارج اگر برای او حیات نباشد اولا متصف به حیّ نیست و ثانیا به انواع کمالات دیگر متصف نمی‌شود زیرا علم، قدرت، اراده و دیگر صفات مشروط به حیات است و همچنین اگر علم نباشد اراده و قدرت نیست. زیرا این دو تعلق نمی‌گیرند مگر به معلوم. پس این امور کلی بر طبایعی که عارض آنها می‌شوند حاکمند که می‌گوییم این شیء حی است و عالم است و مرید و قادر، و مترتب می‌شود بر این طبایع آن چه را که لازمه آنهاست از افعال و آثار، چه طبیعت موجود در خارج به سبب علم از اشیا تمیّز پیدا می‌کند و به سبب اراده تخصّص پیدا می‌کند و به سبب قدرت تمکّن پیدا می‌کند«۱».

شیء به دانستنش از مجهول تمییز پیدا می‌کند و در میان اشیا معلوم، اراده چون به یکی از آنها تعلق گرفت از دیگر معلومها تخصص پیدا می‌کند و در میان اموری که اراده به آنها تعلق گرفت به قدرت از دیگر اراده شده‌ها مورد تمکن و فعل قرار می‌گیرد چه هر چیزی معلوم نیست و هر معلومی مراد نمی‌شود و هر مرادی مقدور ما نیست.

بل هو عینها لا غیرها أعنی أعیان الموجودات العینیهٔ، و لم تزل عن کونها معقولهٔ فی نفسها.

بلکه آن که مرا او را وجود عینی است همان عین این امور معقوله کلیه است یعنی اعیان موجودات عینیه، عین آن امور کلیه هستند.

زیرا حقیقت واحده‌ای که حقیقت همه حقایق است، ذات الهی است و به اعتبار

تعینات آن ذات و تجلیات ذات در مراتب متکثره، متکثر می‌شود و حقایق مختلفه می‌گردد که جوهر و عرض می‌شود.

فهی الظاهرهٔ من حیث أعیان الموجودات کما هی الباطنهٔ من حیث معقولیّتها.

پس اگر این امور کلیه را از جهت معقول بودنشان فی نفسها بنگریم، از جهت معقولیت باطنند، و همین امور کلیه از حیث اعیان موجودات، ظاهرند.

و چون دانستیم که موجودات عینی تعین و تکثرشان به این صفات یعنی به این امور کلیه است:
فاستناد کلّ موجود عینی لهذه الأمور الکلیّة التی لا یمکن رفعها عن العقل، و لا یمکن وجودها فی العین وجودا تزول به عن أن تکون معقولة.

پس استناد هر موجود عینی به این امور کلی واجب و ثابت است.

یعنی چون ذات یک حقیقت بیش نیست و تکثر آن ناچار به تکثر تعینات و صفات است، پس استناد هر موجود عینی به این صفات کلیه لازم و ضروری و حتمی است و گر نه مظهر پیدا نمی‌شود و چون سلطان وجود قدم نهاد عساکر کمالیه صفات با او نیستند و تعالی الذات عن ذلک.

سواء کان ذلک الوجود العینی موقتا أو غیر موقت، إذ نسبة المؤقت و غیر المؤقت إلی هذا الأمر الکلّی المعقول نسبة واحدة.

چه آن موجود عینی موقت باشد یا غیر موقت. (یعنی چه زمانی باشد چون مخلوقات یا غیر مقترن به زمان باشد مثل مبدعات) زیرا نسبت موقت و غیر موقت به این امر کلی معقول یک نسبت است. (که مخلوق زمانی موقت هم حیّ است، و مجردات ما فوق زمان و زمانی هم حیّ‌اند).«۱»

غیر أن هذا الأمر الکلّیّ یرجع إلیه حکم من الموجودات العینیّة به حسب ما تطلبه

۳۴

حقائق تلک الموجودات العینیة، جز اینکه حکم موجودات عینی به این امر کلی بازگشت می‌کند به حسب آن چه که حقایق این موجودات عینی طالب‌اند.

غرض بیان ارتباط موجودات است به امور کلیه و کیفیت تأثیر این امور کلیه که حقایق لازمه طبایع موجوده در خارجند در آن موجودات.

کنسبة العلم إلی العالم، و الحیاة إلی الحیّ. فالحیاة حقیقة معقولة و العلم حقیقة معقولة متمیّزة عن الحیاة. کما أنّ الحیاة متمیّزة عنه. ثم نقول فی الحقّ تعالی إنّ له علما و حیاة فهو الحیّ العالم و نقول فی الملک إنّ له حیاة و علما فهو الحیّ العالم و نقول فی الإنسان إنّ له حیاة و علما فهو الحیّ العالم، و حقیقة العلم واحدة، و حقیقة الحیاة واحدة، و نسبتها إلی الحیّ و العالم نسبة واحدة.

مثل نسبت علم به عالم و نسبت حیات به حی پس حیات حقیقت معقوله کلیه است و علم حقیقت معقوله کلیه است که از حیات متمیز است. چنانچه حیات از علم متمیز است (چون هر موجود عینی به حسب حقیقت خود آن امور کلی را طلب می‌کند) بنا بر این در باره حق تعالی گوییم که او را علم و حیات است پس حق تعالی «هو الحیّ العالم» هم چنین در باره ملک گوییم که او را حیات و علم است پس «هو الحیّ العالم» و حقیقت علم در همه یکی است و حقیقت حیات در همه یکی است و نسبتشان به حی و عالم نیز به یک نسبت است.

حال می‌خواهیم عبارت بالا را که شیخ گفت، جز اینکه هر موجودی به اقتضای وجود عینی خود آن امر کلی را طلب می‌کند بیان نماییم: و نقول فی علم الحقّ إنّه قدیم، و فی علم الإنسان إنّه محدث. فانظر ما أحدثته الإضافهٔ من الحکم فی هذه الحقیقهٔ المعقولهٔ، در علم حق می‌گوییم: این علم قدیم است و در علم انسان می‌گوییم: این علم محدث است. بنگر که عروض اضافه در این حقیقت معقوله چه اختلاف حکمی احداث کرده است. (که قدیم و حدیث گفتیم).

خلاصه حرف این است که مفاهیم هر یک از این امور کلیه معقوله چه در واجب و چه در ممکن، و در ممکن اعم از زمانی و غیر زمانی (که شیخ تعبیر به موقت و غیر موقت کرده است) به یک معنی است و نسبت او با همه یکسان است جز اینکه به اختلاف

مراتب وجود و به اصطلاح عرفا احاطه اسما بعضی به بعضی وَ اللهُ من وَرائِهِمْ مُحِیطٌ یکی در مرتبه‌ای قدیم شد، که علم در حق تعالی است و همین معنای واحد کلی معقول علم، در ممکن حادث شد که علم محدث است، چون خود وجود که مقابل عدم است.

در هر موطن که وجود قدم نهاد تا طرد جمیع انحای عدم نکرد تحقق نمی‌یابد. خلاصه نور وجود در واجب و ممکن مفهوما به یک معنی است ولی عینا و خارجا تفاوت بین آنها به قدر تفاوت بین واجب تا ممکن است. و در ممکنات به قدر تفاوت مراتب احاطی و علّی و معلولی آنها.

و انظر إلی هذا الارتباط بین المعقولات و الموجودات العینیهٔ، فکما حکم العلم علی من قام به أن یقال فیه إنّه عالم، حکم الموصوف به علی العلم بأنّه حادث فی حقّ الحادث، قدیم فی حقّ القدیم، فصار کل واحد محکوما به و محکوما علیه.

بنگر به این ارتباط که بین آن امور معقوله کلیه غیبیه و بین موجودات خارجی عینیه واقع است که چنانچه حکم آن کسی که علم قائم به اوست می‌گفتیم که او عالم است، همچنین حال برای خود علم

حکم و وصف می‌آوریم که قدیم یا محدث است پس هر یک از امر عینی و وجود عینی، هم محکوم به است و هم محکوم علیه.

مثلا زید قائم زید محکوم علیه است و قائم محکوم به و در ما نحن فیه «هذا الموجود عالم». علم را محکوم به قرار دادیم و آن موجود عینی را محکوم علیه و در «العلم قدیم» علم را محکوم علیه قرار دادیم.

غرض اینکه بین أشیاء عینیه و امور غیبیه که برای آن امور غیبیه اعیان خارجی است ارتباط حاصل است و چون ارتباط بین این دو قسم حاصل است با اینکه أشیاء عینیه خارجی و امور غیبیه، معقوله و ذهنی‌اند، پس ارتباط بین حق تعالی و عالم که هر دو موجود عینی خارجی هستند اقوی و اشدّ و اتمّ است.

کلی و اقسام آن

پیاده شدن هر یک از آن حقایق کلیه در هر موطن مانند پیاده شدن کلی طبیعی چون انسانیت است در هر یک از اشخاص آن نوع انسانی که نه آن اشخاص و افراد در آن طبیعت یکی از دیگری برترند و نه آن طبیعت به تعدد اشخاص، متعدد و متجزی شده است.

چون مفهوم و معنایی را در نظر بگیریم اگر در خارج جز بر یک شخص بیشتر صدق نکند آن معنی را جزئی گویند. چون مفهوم زید، بر زید و اگر مفهوم و معنایی باشد که بر اشخاص متعدده کثیره از نوع خود صادق باشد آن را کلی گویند. چون مفهوم انسانیت بر افراد زید و عمرو و بکر و غیرهم. حال اگر طبیعتی از طبایع چون طبیعت انسان و طبیعت بقر و غنم و دیگر حیوانات و غیرها را مطلقا با مفهوم به معنی دوم که کلی بود در نظر بگیریم، یعنی آن طبیعت متصف به آن مفهوم کلی شود مثلا گوییم «الإنسان الکلیّ» این معنی را «کلی عقلی» گویند زیرا موطن انسان کلی، جز در صقع نفس ناطقه و عند قوه عاقله نیست و امور کلیه‌ای که از آن به حقایق لازمه طبایع موجوده در خارج تعبیر می‌شود چون حیات و علم و قدرت و اراده و غیرها از این قبیل است، که آنها را امور عقلیه دانستیم.

اگر خود مفهوم کلی، با قطع نظر از طبیعت در قوه عاقله تعقل شود آن را «کلی منطقی» گویند.

اگر طبیعت، بدون وصف کلی اعتبار شود، کلی طبیعی گویند پس به طور خلاصه:

(۱) مفهوم کلی که بر کثیرین صادق است کلی منطقی است.

(۲) طبیعت متصف به کلی منطقی کلی عقلی است.

(۳) طبیعت خالص، به عبارت اخری نفس طبیعت، کلی طبیعی است.

تنبیه: کلمه کلی در میان این سه معنا مشترک لفظی است. در کلی طبیعی عنوان فقط صدق لفظ کلی است بر طبیعت نه مفهوم کلی مقابل جزئی.

بحث در وجود خارجی کلی طبیعی

چون این معنی در اقسام کلی دانسته شد حال گوییم: هیچ اختلافی نیست که کلی منطقی و عقلی در خارج وجود ندارند، زیرا موطن آنها ذهن و عقل است. اما در نحوه وجود کلی طبیعی اختلاف کردند. بعضی گفتند اصلا در خارج وجود ندارد. بعضی گفتند در خارج وجود دارد به این معنی که افرادش وجود دارند نه خودش. مثل اینکه بگوییم زید غلامش دلاور است گوییم این دو قول صحیح نیست. حق این است که کلی طبیعی موجود است به عین وجود اشخاصش یعنی معنی انسانیت هر چه هست بتمامه در زید پیاده شده و در عمرو نیز و هکذا در سایر افراد.

طبیعت شجر یعنی معنای این حقیقت در افراد خارجی اشجار پیاده است. هر چه از معنی شجری بخواهیم، مثلا جوهر جسم نامی مورق، مثمر و هکذا، همه در این فرد شجر و در آن فرد شجر پیاده است. پس کلی طبیعی به عین وجود اشخاصش موجود است بدون اینکه آن طبیعت واحدۀ به کثرت افراد متجزی شود و به تعدد اشخاص متعدد گردد.

و معلوم أنّ هذه الأمور الکلیّة و إن کانت معقولة فإنّها معدومة العین موجودة الحکم، کما هی محکوم علیها إذا نسبت إلی الموجود العینی. فتقبل الحکم فی الأعیان الموجودة و لا تقبل التفصیل و لا التجزّی فان ذلک محال علیها، فإنّها بذاتها فی کلّ موصوف بها کالإنسانیة فی کلّ شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل و لم تتعدّد بتعدّد الإشخاص و لا برحت معقولة.

این امور کلیه (یعنی حقایق لازمه طبایع موجود در خارج که گفته شد بر مصادیق و موارد و مواطنشان چون صدق معنی انسانیت است بر اشخاصش، که تمام معنای حیات در این فرد و در آن فرد پیاده است، تفاوت به اضافه به موطن است که در موطنی قدیم است و در موطنی حادث) هیچ گاه به حسب ذاتشان از معقوله بودن یعنی عقلی و ذهنی بودن به در نمی‌روند و به تکثر موضوعاتشان که حقایق موجوده در خارجند متکثر نمی‌شوند.

این بیان برای تنبیه و اشاره به یک نکته دقیق بلکه سرّی است که ذات واجبی که حقیقت جمیع حقایق است در آن حقایق طاری و ساری و جاری و ظاهر و باهر است، بدون عروض و طریان تجزی و تکثر بر ذات واجبی در این مراتب. یعنی جریان یک حقیقت واحده ذات واجبی در مظاهر متکثره، قادح وحدت آن ذات نیست. چنانکه تکثر مصادیق غیر متناهیه انسانیه قادح وحدت معنی و طبیعت واحده انسانیه نبوده است. از این پاکیزه‌تر نبود کلامی.

و إذا کان الارتباط بین من له وجود عینی و بین من لیس له وجود عینی قد ثبت، و هی نسب عدمیّهٔ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن یعقل لأنّه علی کل حال بینها جامع- و هو الوجود العینی- و هناک فما ثمّ جامع و قد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوی و أحقّ.

وقتی که ارتباط میان چیزی که برای او وجود عینی است (یعنی حقایق خارجیه) و

میان آن چیزهایی که برای آنها وجود عینی نیست (یعنی حقایق معقوله حیات و علم و قدرت و أمثالها) ثابت شد با آن که آن امور کلیه یعنی حقایق معقوله نسبتهای عدمیه هستند. (چون آن امور کلیه صفاتی هستند که در خارج عین نداشتند و معروضات آنها که موجودات عینی بودند در خارج متحقق بودند). پس ارتباط موجودات عینی با یک دیگر نزدیک‌تر و معقولتر است. زیرا (همه موجودات عینی خارجی هستند) و بین آنها جامعی است که آن جامع وجود عینی است و در آن جا یعنی بین امور عدمی که آن حقایق معقوله بودند و بین موجودات خارجی جامع نیست. (زیرا یک سلسله ذهنی‌اند، و یک سلسله خارجی.) با وجود این یعنی با نبود جامع، ارتباط بین این دو سلسله محفوظ است پس در آن جایی که بینشان جامع هست، یعنی موجودات عینیه خارجیه، ارتباط اقوی و احقّ است.

بحثی در وحدت وجود

حال گفتاری چند از اساتید فن در بیان وحدت وجود می‌آوریم که هم در توضیح آن چه گذشته است و هم برای مباحث آتیه جدا مفید و لازم است، پس گوییم:

آن چه جهان را فرا گرفته نیست مگر وجود و به مثل، همان طور که در مبحث علم فرمودند چون علم تعلق به معلوم گیرد خدای را علیم گویند و چون تعلق به مراد گیرد مریدش خوانند و چون تعلق به مبصر گیرد بصیرش خوانند و چون تعلق به مسموع گیرد سمیعش خوانند و همچنین در دیگر صفات، که یک صفت بیش نباشد و متعلقاتش بسیار است. همچنین است در این مبحث که گوییم به قول عارفی:

مشو أحول، مسمی جز یکی نیست

اگر چه ما بسی اسماء نهادیم

آری:

از کران أزلی تا به کران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند

اینک برای تبیین مراد، گفتاری از نسفی در کشف الحقائق و سپس بیانی از حکیم سبزواری در جامع الاسرار می‌آوریم. نسفی گوید:

ما دام که اسم خدای باقی است و اسم تو هم باقی است، بدین سبب اثبات وجود خدای می‌کنیم و اثبات وجود خود هم می‌کنیم و خدا را می‌شناسی، خود را هم می‌شناسی و در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری. این معرفت و

شناخت تو جز غرور و پندار نیست و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلا تا دست عزیز، عزیز را اسمی می‌داند و خود را هم اسمی می‌داند بدین سبب عزیز را غیر خود می‌داند و خود را غیر عزیز می‌شناسد. عزیز را ندانسته است و خود را نشناخته که اگر دست عزیز خود را دانسته بودی و عزیز را شناخته بودی بیقین بدانستی که عزیز موجود است و بغیر عزیز چیزی موجود نیست که اگر دست عزیز را دو وجود باشد عزیز را دو وجود لازم آید و این محال است. زیرا وجود عزیز یکی بیش نیست و امکان ندارد که دو باشد پس دست عزیز را بغیر عزیز وجود نباشد. پس بنا بر این اسم سر و اسم پای و اسم دست و اسم روی و اسم جسم و اسم روح، اسماء مراتب عزیز باشند و عزیز اسم جامع باشد. این چنین که مراتب اسامی خود را دانستی، اسامی وجود را نیز همچنین می‌دان که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» که «إنّ الله خلق آدم علی صورته» بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که بغیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قد رعنا می‌شناسم

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت، و جمله صفات را این چنین می‌دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می‌دان و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است.

این است معنی لا اله الا الله و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلا در من که عزیزم، حیات یک صفت است از صفات من و سمع یک صفت

است از صفات من و بصر یک صفت است از صفات من و طب و حکمت و جمله صفات را این چنین می‌دان، و سر یک صورت است از صور من و پای یک صورت است از صور من و روی و پشت و جمله صور را همچنین می‌دان، و عزیز اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات من است. پس عزیز نیست الّا جمله. این است معنی «إنّ الله تعالی خلق آدم علی صورته» و این است معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

حدیث عاشقان این بد سنایی

سخن کوتاه شد الله أکبر

یافت آن که یافت و نیافت آن که نیافت بدان که اگر این وجود به چراغ نسبت کنند این چراغ را مشکات از خود است و زجاجه از خود است و روغن از خود و نار از خود و اگر این وجود را به درخت نسبت کنند این درخت را زمین از خود است و آب از خود و آفتاب از خود و تخم از خود و میوه از خود است و مغز و باغبان و روغن از خود و خورنده از خود است و اگر این وجود را به انسان تشبیه کنند این انسان را قالب از خود است و روح از خود و عقل از خود و علم از خود و جبرئیل از خود و کتاب از خود و کلام از خود و رسول از خود و نبی از خود و امت از خود و اقرار از خود و انکار از خود است و عاشق و معشوق از خود و دوزخ از خود و بهشت از خود است و آن عزیز«۱» از سرّ همین نظر گفته:

جهان را بلندیّ و پستی تویی

ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی«۲»

اما کلام مرحوم سبزواری:

داد جارویی به دستم آن نگار

گفت از این دریا برانگیزان غبار

مراد از جارو «لا» ی نافیه است. (سنایی گوید: لا، نهنگی است کائنات آشام) در لا اله الا الله، و نگار، اهل ذکر که به طلاب حق ذکر می‌دهند، شرط است که از دریای وجود بلا تشبیه غبار امکان را بروبد که امکان لا ضرورت است و موصوفش ماهیات و تعینات که عدمی‌اند و مباد که به وجودی بما هو موجود بر زند که وجود از صقع وجوب است چه حیثیت امتناع، عدم است این است

که گوید:

عارف حق شناس را باید

که به هر سو که دیده بگشاید

در حوائج خدای را بیند

جز شهود خدای نگزیند

و این است که همه موجودات مدعی الوهیتند، همه در اثبات الوهیت الله مقهور است و اینکه بعض عرفا گفته‌اند موجودی نیست که پرستیده نشده باشد از برای مشرکی و اختصاص ندارد به آفتاب یا آتش یا گوساله سامری و غیرها کاذب نیست مصدق این معنی این است که خود پرست بدتر است از بت پرست و خود پرستان و تعین پرستان بی‌شمارند أ أرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (یوسف: ۳۹).

ارتباط بین محدث و حادث

به حکم بتّی و قطعی عقلی و برهان مسلم منطقی و حکم فطری، بین علت و معلولش سنخیت تامه است که هیچ گاه از شیء ضد او و مناقض و مخالف او و به عبارت اخری غیر او صادر نمی‌شود و این نکته دقیق را خدای جلّ و علا به لفظ آیه و آیات در قرآن مجید بیان فرمود، یعنی لفظ آیه حاکی است که وجود اصل است و همه ظل اصل خود هستند و به تعبیر شیخ نظامی:

پس آیه علامت اصل است و به تعبیر حکم کلی از این جملهٔ کریمه قرآن که کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ (إسراء: ۸۴) استفاده می‌شود که عمل هر عاملی مجانس و مسانخ و مشابه و مشاکل اوست. حکیم گوید: بین علت و معلول سنخیت است. عارف گوید:

صفات محدث در حادث، یعنی اسما و صفات محدث در حادث پیاده می‌شود که از این روی ارتباط بین حادث و محدث برقرار است. مگر اسما مستأثره محدث که محال است از مقام خود تنزل کند. چنانکه گفته می‌شود این معنی به زبان روایات و تراجم انبیا به لفظ «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته» و امثال آن که ذکر می‌شود ادا شده است.

و لا شک أنّ المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلی محدث أحدثه لإمکانه لنفسه.

فوجوده من غیره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. و لا بد أن یکون المستند إلیه واجب الوجود لذاته غنیّا فی وجوده بنفسه غیر مفتقر، و هو الذی أعطی الوجود بذاته لهذا

الحادث فانتسب الیه.

شک نیست که محدث حدوثش ثابت است و افتقار و احتیاجش به محدث که احداثش کند یعنی ایجادش کند نیز بی‌شک ثابت است. زیرا محدث بنفسه ممکن است (و ممکن چون بخواهد از استوای بین وجود و عدم به وجود قدم گذارد، احتیاج به غیر دارد.) پس وجود او از غیر اوست. پس محدث مرتبط به محدثش می‌باشد به ارتباط افتقاری. ناچار و حتما و ضرورتا می‌بایستی محدث یعنی موجد واجب الوجود لذاته باشد. در وجودش بنفسه غنی باشد و غیر مفتقر باشد و آن کسی است که وجود را مستقلا بذاته (یعنی بشخصه بدون دست دیگری) به این حادث عطا فرمود پس این حادث به واجب انتساب دارد.

و لما اقتضاه لذاته کان واجبا به.

و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث دارد (که حادث همان تجلی ذات واجب است که ساری است و ما سوایش را فرا گرفت) پس حادث به او واجب است. (یعنی واجب الوجود بالغیر است.)

و لمّا کان استناده إلی من ظهر عنه لذاته، اقتضی أن یکون علی صورته فیما ینسب إلیه من کل شیء من اسم و صفهٔ ما عدا الوجوب الذاتیّ فإن ذلک لا یصح فی الحادث و إن کان واجب الوجود و لکن وجوده بغیره لا بنفسه.

و چون استناد حادث به کسی است که از او لذاته ظاهر شد (به حکم سنخیت بین محدث و محدث و اصل و فرع) اقتضای این استناد این است که حادث بر صورت و صفت کسی باشد که از او هویدا شد، در تمام آن چه که به اصل نسبت داده می‌شود، چه اسم باشد چه صفت، جز وجوب ذاتی زیرا این معنی که وجوب ذاتی است، برای حادث صحیح نیست برای اینکه حادث واجب بالغیر است نه واجب بالذات. اگر چه حادث واجب الوجود است و لکن وجودش به غیر است نه به نفسش. (تا وجوب ذاتی بر او صادق آید.)

اینکه شیخ صدق وجوب ذاتی را از حادث استثنا کرده است برای این است که وجوب ذاتی از اسماء مستأثره حق است. چنانکه روایات و ادعیه ائمه در باب اسماء مستأثره ناطق است و وجوب ذاتی از اسمائی است که باصطلاح از صفایای ملوک است به دیگر کس نمی‌رسد.

۴۳

تنبیه: اینکه شیء تا جمیع انحای عدم را از خود طرد نکرد وجود پیدا نمی‌کند و طرد جمیع انحای و اقسام عدم به مرحله وجوب رسیدن اوست که گویند «الشیء ما لم یجب لم یوجد.» خلاصه ممکن موجود، واجب الوجود است اما واجب الوجود بالغیر. به قول امیر پازواری:

من واجب الوجود علّم الأسما مه

کنت کنزا گره ر من بوشامه«۱»

عجین کرده طین چهل صبامه

ارزون نروشین درّ گرونبهامه

ثم لیعلم أنّه لمّا کان الأمر علی ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالی فی العلم به علی النظر فی الحادث و ذکر أنّه أرانا آیاته فیه دیگر دانسته شود که چون امر این طور است که ممکن به صورت واجب ظهور کرده است (بخصوص که انسان کامل صورت حق است) ما را در دانستن ذاتش حواله داد به نظر کردن در حادث. (چنانکه پیامبرش فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه») و خود فرمود که آیاتش را به ما در حادث ارائه داده است.

سَنُرِيهِمْ آياتِنا فی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ (فصلت: ۵۳) و در جای دیگر فرمود وَ فی أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ (ذاریات: ۲۱).

انسان برای خود روشن‌تر و به خود نزدیک‌تر از دیگر أشیاء است. بنا بر این باید انفس را بر آفاق مقدم داشت. ولی چون آفاق تفصیل مرتبه انسان است و در وجود عینی مقدم بر اوست، از جهت دیگر رؤیت آیات آفاقی به طور تفصیل در عالم کبیر برای شخص محجوب آسانتر است از رؤیت آن آیات در نفس خود- اگر چه برای غیر محجوب که عارف است عکس این اهون و اسهل است- لذا آیات آفاقی را بر انفسی مقدم داشت. و چون اکثر محجوبند، کتاب وجود خویش را نمی‌خوانند و بیرون از خود را مطالعه می‌کنند. این نکته را قیصری در شرح آورده است.«۲»

فاستدللنا بنا علیه. فما وصفناه بوصف إلّا کنا نحن ذلک الوصف.

پس ما به خودمان بر او استدلال کردیم. (یعنی خودمان را دلیل شناسایی او قرار دادیم. که از اثر به مؤثر راه یافتیم.) پس حق تعالی را به هیچ وصفی نستودیم مگر اینکه خودمان همان وصفیم.

۴۴

ملا جلال دوانی گوید:

تکلیف بر معرفت خدای متوقف و مبتنی به حسب وسع و طاقت مکلف است که لا یُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها و همانا مردم مکلفند که او را به صفاتی که در خود می‌یابند و آن صفات را در خود مشاهده می‌کنند بشناسند که نقایص صفات را که از انتساب صفات به مکلفین ناشی شده از واجب الوجود نفی کنند یعنی سمیع در موطن مکلف محدود است. نقص را که از تعین امکانی و حد محدود مرتبه وجودی پیدا شده است که از آن حدود تعبیر به نقایص می‌شود رفع کرده و اصل صفت مطلق به ذات غیر متناهی واجب الوجود اسناد داده می‌شود که کلمه سمع و کذلک کلمه بصر و کلمه وجه و کلمه بهاء و کلمه ید، ای جود، و چون انسان واجب به غیر خود است عالم است، قادر است، مرید وحی و متکلم و سمیع و بصیر است تکلیف شد که این صفات را چون واجب به غیر است و اینها را دارد در حق آن غیر، که واجب تعالی است معتقد باشد به اینکه نقایصی را که ناشی از انتساب آن صفات به انسان است از مبدأ واجب سلب کند. به اینکه بداند و معتقد باشد که او واجب لذاته است نه بغیره، عالم به جمیع معلومات است، قادر بر جمیع ممکنات است، و همچنین در دیگر صفات و تکلیف نشد به اعتقاد داشتن صفتی برای خدای متعال که مثال آن صفت را و مناسب آن صفت را به یک وجهی در خود نداشته باشد و اگر با نداشتن آن صفت

تکلیف شود به تعقل آن صفت در حق باری ممکن نیست و این توجیه یکی از معانی قول رسول الله است که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

غرض دوانی این است که آن چه را نفس دارد راهنمای ربش می‌باشد.

إلّا الوجوب الذاتی الخاص.

جز وجوب ذاتی خاص به حقّ که از اسماء مستأثره آن مقام است.

فلمّا علمناه بنا و منّا نسبنا إلیه کل ما نسبناه إلینا، و بذلک وردت الإخبارات الإلهیهٔ علی ألسنهٔ التراجم إلینا.

پس چون او را شناختیم به شناخت خودمان، از شناخت خودمان نسبت دادیم به او آن چه را که به خود نسبت دادیم (از کمالات نه نقایص) و به این بیان و نکته اخبار الهیه به

زبان تراجم انبیا و اولیا وارد شده است.

مثل اینکه «إنّ الله تعالی خلق آدم علی صورته» و مثل «مرضت فلم تعدنی» و از این گونه اخبار.

فوصف نفسه لنا بنا: فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، پس حق تعالی خویشتن را برای ما، وصف فرمود به واسطه و کمک صفات خودمان پس چون او را بنگریم خودمان را دیده‌ایم.

زیرا ذوات ما به حسب وجود عین ذات اوست و مغایرتی بین این دو نیست مگر به تعین و اطلاق که تعین در مراتب ممکنات است از عقل اول تا هیولای اولی و اطلاق برای جناب وجود است که وَ اللهُ من وَرائِهِمْ مُحِیطٌ.

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم

تعینهای امکانی بود مانند روزنها

و إذا شهدنا شهد نفسه.

و چون حق را بنگریم او ذات متعینه را می‌بیند و در صورت ما ظاهر شده است یا بگو خویشتن را در ما می‌بیند زیرا که ما مرآت ذات و صفات اوییم.

گر به جهل آییم آن زندان اوست

ور به علم آییم آن ایوان اوست

گر به خواب آییم مستان وییم

ور به بیداری به دستان وییم

ور بگرییم أبر پر زرق وییم

ور بخندیم آن زمان برق وییم

ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست

ور به صلح و عذر عکس مهر اوست

ما کهایم اندر جهان پیچ پیچ

چون ألف، او خود چه دارد هیچ هیچ

و لا نشکّ أنّا کثیرون بالشخص و النوع، و أنّا و إن کنّا علی حقیقهٔ واحدهٔ تجمعنا، فنعلم قطعا أنّ ثمّهٔ فارقا به تمیّزت الأشخاص بعضها عن بعض، و لو لا ذلک ما کانت الکثرهٔ فی الواحد. فکذلک ایضا، و إن وصفنا بما وصف نفسه من جمیع الوجوه فلا بد من فارق و لیس إلّا افتقارنا إلیه فی الوجود و توقف وجودنا علیه لإمکاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إلیه. فبهذا صحّ له الأزل و القدم الذی انتفت عنه الأولیّهٔ التی لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إلیه الأوّلیّهٔ مع کونه الأول و لهذا قیل فیه الآخر. فلو کانت أوّلیّته أوّلیّهٔ وجود التقیید لم یصحّ أنّ یکون الآخر للمقیّد، لأنّه لا آخر للممکن، لأن الممکنات غیر متناهیهٔ فلا آخر لها و إنّما کان آخرا لرجوع الأمر کلّه إلیه بعد نسبهٔ ذلک إلینا،

فهو الآخر فی عین أوّلیّته، و الأول فی عین آخریّته.

و هیچ شک نداریم که ما اهل عالم به شخص و نوع کثیریم و ما اگر چه بر حقیقت واحدهای هستیم که جامع ما است، پس به قطع بدانیم که فارق و ممیزی است که اشخاص بعضشان از بعضی جدا شده و تمیّز یافتهاند و اگر این فارق نمیبود کثرت در واحد حاصل نمیشد، پس همچنین ایضا اگر چه حق وصفمان

فرمود به آن چه که خویشتن را بدانها وصف فرمود من جمیع الوجوه باز ناچار از بودن فارقی است و آن فارق نیست مگر افتقار ما در وجود به او و توقف وجود ما بر او زیرا ما ممکنیم و او غنی است از آن چه که ما بدان محتاجیم. پس از این جهت برای او صحیح است أزل و قدم ذاتی که اولیّتی که افتتاح وجود از عدم باشد از او منتفی است. پس اوّلیّت به این معنی به او نسبت داده نمی‌شود با اینکه اول است و از این جهت درباره او آخر گفته شد پس اگر اوّلیّت او اوّلیّت وجود تقیید باشد صحیح نیست که آن را آخر دانست یعنی آخر مقید زیرا که برای ممکن آخر نیست تا خدا پایان آنها شود، برای اینکه ممکنات غیر متناهیند پس آخر برای او (خدا) نیست و حق تعالی را از این جهت آخر می‌گوییم که بازگشت کل امر به اوست پس از نسبت آنها به ما. پس او آخر است در حین اوّلیّتش و اول است فی عین آخریتش.«۱»

ثم لتعلم أنّ الحقّ وصف نفسه بأنه ظاهر و باطن، فأوجد العالم عالم غیب و شهادة لندرک الباطن بغیبنا و الظاهر بشهادتنا.

سپس باید بدانیم که حق تعالی ذاتش را به ظاهر و باطن وصف فرموده است (یکی از اسماء الله ظاهر است و یکی باطن). پس بنا بر این عالم را (چه عالم انسانی و چه عالم کبیر که صورت انسانیه تفصیلی است،) عالم غیب و شهادت آفرید (و در این مقام عالم انسانی انسب است) تا به غیبمان باطن را ادراک کنیم و به شهادتمان ظاهر را.

مراتب انسان و عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت

مرحوم آخوند ملا صدرا در سه جای اسفار راجع به مراتب وجودی انسان بحث فرمود. اگر چه این بحث در کتب قدما بلکه در روایات مأثوره از وسایط الهی بلکه از

تعبیرات دقیق و رشیق آیات قرآنی نیز مستفاد است که به طور اجمال انسان را سه عالم است: عالم جسم، که ناسوت اوست، و عالم خیال که عالم برزخ و مثال اوست، و عالم عقل که جبروت اوست. در عالم برزخ از ناسوت و ملکوت هر دو منتقش می‌شود.

جبروت عالم کبیر را تنزل می‌دهد و تمثیل و ناسوت عالم کبیر را از ماده تجرید می‌کند و بالا می‌برد و در خود منتقش می‌کند که بسان آیینه دو روست. رویی به این سوی و رویی به آن سوی. از هر دو آگاه می‌شود. یعنی هر دو عالم مدرک و معلوم او می‌گردد، بدون اینکه هیچ معلوم و مدرکی از مقام خود تجافی کند و این سرمایه حشر با عوالم سه‌گانه ناسوت و مثال (که برزخ است) و ملکوت عالم را انسان نیز واجد است که با هر عالمی از وجود خود به عالمی انس می‌گیرد و ارتباط پیدا می‌کند. حافظ گوید:

ای دل به کوی دوست گذاری نمی‌کنی

اسباب جمع داری و کاری نمی‌کنی

حق تعالی فرمود: وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ (انعام: ۷۶) پس انسان قوه حشر با ملکوت را دارد. و فرمود: فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا (مریم: ۱۷) که نزول ملک در صقع نفس ناطقه در موطن برزخ تمثل پیدا می‌کند بی‌تجافی و گر نه تمثل نمی‌فرمود. چون تمثل مانند افتادن عکس شیء است در آینه که آن شیء بر جای خود قائم است و در آینه نیز پیدا، ادراک نفس عوالم مجرده را و دیدن ملائکه و أرواح ما وراء طبیعت را به صورتی نیز بدین مثابه است. گمان نشود این مقام مربوط به نبی یا وصی است که اولا حضرت مریم سلام الله علیها هیچ یک از این دو نبود، گر چه ولیّ بود و ثانیا حق جلّ و علا فرمود: أَ وَ لَمْ یَنْظُرُوا فی مَلَکُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ. (اعراف:

۱۸۵) که در مقام توبیخ و ترغیب و تحریص به همگان می‌فرماید: أَ وَ لَمْ یَنْظُرُوا پس هر انسانی را شایستگی و قوه و استعداد طیران و عروج به عوالم شامخه ملکوت است.

و وصف نفسه بالرضا و الغضب و حق تعالی خویشتن را به رضا و غضب وصف فرمود.

که فرمود: رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ و فرمود: سبقت رحمتی غضبی پس رضا و غضب را در عالم مظهر داد.

فأوجد العالم ذا خوف و رجاء فنخاف غضبه و نرجو رضاه.

و عالم را (یعنی عالم انسانی را) صاحب خوف و رجا آفرید که از غضبش بیم داریم و از رضایش امید. (یعنی از غضب خوف آمد و از رضا رجا).

اینکه در جوامع روایی آمده است که قلب مؤمن دارای دو صفت خوف و رجا است الی آخرها ... از این دقیقه سرّ آن دانسته می‌شود.

و وصف نفسه بأنّه جمیل و ذو جلال فأوجدنا علی هیبهٔ و أنس، و هکذا جمیع ما ینسب إلیه تعالی و یسمّی به.

و نیز حق تعالی خود را به جمیل و ذو جلال وصف فرمود. (در سوره الرحمن ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ که اسماء جلالی از ذو الجلال و جمالی از اکرام مستفاد است). پس ما را بر هیبت و انس آفرید. هیبت از جلال و انس از جمال و همچنین در جمیع اسماء و صفاتی که به خود نسبت داد.

عارف رومی در دفتر ششم مثنوی گوید:

آدم اسطرلاب گردون علوست

وصف آدم مظهر آیات اوست

هر چه در وی می‌نماید وصف اوست

همچو عکس ماه اندر آب جوست

بر سطرلابش نقوش عنکبوت«۱»

بحر اوصاف أزل دارد ثبوت

تا ز چرخ غیب و از خورشید روح

عنکبوتش درس گوید با شروح

عنکبوت این سطرلاب رشاد

بی‌منجم در کف عام اوفتاد

انبیا را داد حق تنجیم این

غیب را چشمی بباید غیب بین

خلق را چون آب دان صاف و زلال

اندر او تابان صفات ذو الجلال

علمشان و عدلشان و لطفشان

چون ستاره چرخ در آب روان

پادشاهان مظهر شاهیّ حق

فاضلان (عارفان) مرآت آگاهی حق

صفات جمال و جلال در زبان عارف و ثبوتی و سلبی در زبان فیلسوف

حق جلّ و علا جمیل است. مراد از جمیل صفات جمالیه اوست و صفات جمالیه آن چیزهایی است که متعلق به لطف و رحمت است و حق تعالی ذو الجلال است. مراد از جلال آن چیزهایی است که به قهر و عزت و عظمت و ستر متعلق است. جمال و جلال به

۴۹

این معنی از اصطلاحات عرفاست و حکما گاهی از جمال به صفات ثبوتی تعبیر می‌کنند و از جلال به صفات سلبی.

نه مرکّب بود و جسم نه مرئی نه محل

بی‌شریک است و معانی تو غنی دان خالق

یعنی بی‌شریک است و بی‌معانی. معنی و معانی در این شعر از اصطلاحات متکلمین است. یعنی صفات زاید بر ذات. حق تعالی بی‌معنی است، یعنی صفات او زاید بر ذات او نیست بلکه عین ذات اوست. پس حکیم گوید صفات سلبیه، صفات جلالیه حقند یعنی او اجلّ است از اینکه مرکّب باشد و اجلّ است از اینکه جسم باشد و مرئی باشد و هکذا.

امّا عارف گوید که صفات جلالی هم عین ذات خداست که آن ذات بر اثر استیلا و احاطه و قدرت و عظمتش، قهار است، عزیز است، عظیم است و هکذا در دیگر صفات جلالی.

پس جلالی به اصطلاح عارف، نه اینکه اجلّ است از این معانی بلکه به این معنی است که این ذات از شدت عظمت وجودی و اتصاف به جمیع صفات کمالیه ذو الجلال و العظمة است یعنی شکوه و هیبت و سلطنت دارد. خلاصه همین ذات واحد واجب الوجود یعنی این ذات صمد از آن جهت که همه رحمت اوست رحیم است و همه نعمت اوست منعم است و دیگر صفات جمالی. همین ذات از آن رو که محیط است و علت است، و اول و آخر است و ما سوایش اشعه ذات و تجلیات صفات او هستند، قاهر، محیط و جبار است که به لحاظ صفات ثانی یُحَذِّرُکُمُ الله نَفْسَهُ (آل عمران: ۲۸) یعنی خدا شما را از خود بر حذر

می‌دارد، و به لحاظ صفات اول أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ (فصلت: ۵۳) و به قول جناب حاجی سبزواری:

ای به ره جستجو نعره زنان دوست دوست

گر به حرم ور به دیر کیست جز او، اوست اوست

پرده ندارد جمال غیر صفات جلال

نیست بر این رخ نقاب نیست بر این مغز پوست

به مثل، خورشید فروغش که همه را رسیده، نور می‌دهد و می‌پروراند، جمال اوست و اینکه دیده از دیدارش عاجز است، این شدت عظمت نور وجودی‌اش جلال اوست چنانکه در چند مورد از ادعیه، که مقالات علمی پیغمبر و آل پیغمبر می‌باشند آمده است «یا خفیّا من فرط ظهوره» و جناب حاجی این مضمون را در اول منظومه حکمتش به

نظم عربی فرمود:

یا من هو اختفی لفرط نوره

الظاهر الباطن فی ظهوره

فعبّر عن هاتین الصفتین بالیدین اللّتین توجهتا منه علی خلق الإنسان الکامل لکونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته.

و حق جلّ و علا از این دو صفت جمالی و جلالی در قرآن شریف تعبیر به «یدین» فرمود که آن دو دست از حق جلّ و علا بر خلق انسان کامل توجه فرمود. یعنی آن دو صفت کار دو دست را در انسان که کون جامع است می‌کند، زیرا که انسان جامع حقایق عالم و مفرداتش می‌باشد.

مراد از حقایق، مظاهر جمالی و جلالی‌اند و مراد از مفردات موجودات خارجی.

حقایق، اعیان ثابته عالمند و مفردات، موجودات خارجیه عینی. پس انسان واجد مقام احدیت جمع است علما و عملا، که حق جلّ و علا درباره آدم فرمود: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها و بدیهی است که مراد از

تعلیم اسماء تنها تعلیم ألفاظ دال بر معانی نیست زیرا که این نحوه تعلیم مخصوص فرا گرفتن لغات است و از عالم ألفاظ، و لغت دانستن علمی نیست که آدم به آن بر ملائکه تفاخر کند و بر آنها برتری داشته باشد بلکه مراد به اسما حقایق مخلوقات است که در عالم جبروت واقعند. آن چنان که مخلوقات سایه اصل خودند. «إذا کان العقل کان الأشیاء». زیرا عقل مجمع و مخزن همه موجودات ما دون خود است. میر فندرسکی گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی

صورت زرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

متقابلا چون نفس ناطقه به اصل بپیوندد در قوس نزولی به آن چه در نشئه جسمانی پدید می‌آید قبل از پیدایش، آگاه می‌شود. چون علم به علت و سبب پیدا کرده است نظیر علم منجم به خسوف و کسوف قبل از وقت و این جبروت را طایفه‌ای کلمات می‌گویند و طایفه‌ای اسماء می‌نامند و گروهی عقول می‌خوانند. غرض اینکه درباره آدم به تعلیم اسما تعبیر شده که علّم فرمود و درباره ملائکه عرض و انباء. که فرمود: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِکَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ تا اینکه فرمود: فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ

. خلاصه اینکه در آدم علم و در ملائکه عرض و انباء چرا؟ نکته‌اش این است که آن اسماء ذوی العقولند چنانکه ضمائر ذوی العقول مانند ضمیر هم در چند جا و هؤلاء شاهدند. علاوه بر اینکه چنانکه گفته شد تعلیم ألفاظ دانستن لغت است، نه حقایق أشیاء. نکته‌اش این است که آدم مخلوق ساخته یدین الهی است که فرمود: ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ (ص: ۷۵) که خلق به یدین عبارت از اتّصاف انسان به صفات جمالی و جلالی است و این جمعیت را ملائکه ندارند، زیرا وحدانی الصفاتند. زیرا در جبلتشان خلط و ترکیب نیست. از این روی هر صنف از آنها فاعل فعل واحد است که راکعشان همیشه راکع است و ساجدشان همیشه ساجد و قائمشان همیشه قائم چنانکه حق جلّ و علا درباره آنها حکایت فرمود: وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ (صافات:

۱۶۴). یکی از خطبه‌های اوایل نهج البلاغه راجع به أصناف ملائکه در این باره بسیار صریح و آشکار است و بیان حضرت در ترتیب اصنافشان خیلی روشن. از این روی آنان را با یک دیگر تنافس و تباغض

نیست بلکه مثالشان مثال حواس است که بصر در عین دیدن مزاحم سمع در عین شنیدنش نیست و در همان حال شامه در عین بوییدنش و آن دو مزاحم شامه نیستند که لا جرم بر طاعت مجبولند و مجال معصیت در حقشان نیست. لا یَعْصُونَ الله ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ (تحریم: ۶). جای دیگر قرآن می‌فرماید: یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ لا یَفْتُرُونَ (انبیا: ۲۰) (مثل خورشید که پیوسته نور می‌دهد و فتور و قصوری به او دست نمی‌دهد و ضعف و نکس بر او راه پیدا نمی‌کند) چه هر صنفی از آنها مظهر اسم واحدی از اسماء الهیه هستند و از آن تجاوز نمی‌کنند.

مثلا چون شمس که مظهر نور و منیر است و از آن تجاوز نمی‌کند پس آدم به معرفت کامله و مظهریت شامله‌اش که جامع جمیع اسماء جمالی و جلالی به استثناء اسماء مستأثره است بر ایشان فایق آمد و برتر شد، زیرا ما دون به ما فوق سجده می‌کند که العالی لا ینظر إلی الدانی و حق جلّ و علا فرمود: وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ.

تبصره: چنانکه در پیش شیخ رحمهٔ الله علیه فرموده بودند که این ملائکه همه ملائکه ما وراء طبیعت نیستند و ما گفتیم که عالین از خود قرآن استفاده می‌شود مأمور به امری نمی‌شوند و نهی بدانها روی نمی‌آورد و روایاتی هم در ضمن این آیه أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ من الْعالِینَ

(ص: ۷۵) آمده است. مرحوم فیض در تفسیر شریف صافی از عیاشی از حضرت امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق سلام الله علیه نقل فرمود: که «انهم کانوا عصابهٔ من الملائکهٔ و لم یکن جمیعهم».

فالعالم شهادهٔ و الخلیفهٔ غیب، عالم شهادت است (یعنی عالم ظاهر است) و خلیفه غیب است (یعنی خلیفه باطن و سرّ است.)

مراد از عالم، عالم کبیر است که مجموعه روحانی و جسمانی است. زیرا عالم کبیر صورت حقیقت انسانیه است، و خلیفه غیب است. یعنی چون انسان کامل مظهر کمالات حقیقت انسانیه است، مظهر کمالات مجموعه عالم کبیر است و مدبر عالم است و همیشه حقیقتش در غیب است و متصف به صفات الهیه، و این هویت حق همیشه در غیب است. همچنین خلیفه واسطه فیض است. چه بر أرواح و چه غیر آنها که آن چه بر آنها فایض می‌شود به واسطه حقیقت انسانیه است. زیرا واسطه در فیضان، عقل اول است و عقل اول، اولین مظهر حقیقت انسانیه است. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «أول ما خلق الله نوری» از این روی خلیفه غیب است و عالم ظاهر و شاهد. خلیفه به منزله جان عالم است که غیب است (همان طور که جان برای بدن غیب است).

و لذا يحجب السلطان.

اينكه گفت سلطان در حجاب است و محجوب است، بيان تنظير و مثال و مظهرى براى اين معنى است. يعنى چنانكه سلطان در اين نشئه پنهان است و ديگران آشكار، اين سلطان نمونه و شباهتكى از آن سلطان خليفة الله است.

يعنى چنانكه در اين نشئه افراد يک مملكت به منزله اعضاى پيكرى هستند كه به فرمان سلطان هر كس به دنبال كارى است و نظام مملكت مى‌گردد و داير است و شخص سلطان از نظر همگان محجوب و غيب است. سلطان خليفة الله نيز نسبت به اعضا و جوارح پيكردار وجود اين حكم را دارد.

اين كه علت غايى وجودا و حصولا بعد از فعل و رتبهٔ قبل از فعل است كه به فاعل علت، صفت عليت مى‌دهد، اين مطلب را تأييد مى‌كند و توضيح مى‌دهد. به قول عارف رومى:

ظاهرا آن شاخ اصل ميوه است

باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

گر نبودى ميل و اميد ثمر

كى نشاندى باغبان بيخ شجر

بهر اين فرموده است آن ذو فنون

رمز نحن السابقون الآخرون

مصطفى زين گفت كادم و انبيا

خلف من باشند در تحت لوا

گر بظاهر من ز آدم زاده‌ام

من به معنى جدّ جدّ افتاده‌ام

كز براى من بدش سجده ملک

وز پی من رفت تا هفتم فلک

پس ز من زایید در معنی پدر

پس ز میوه زاد در معنی شجر

حق تعالی فرمود: ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات: ۵۶) یعنی یعرفون، که در حدیث قدسی فرمود: «خلقت الخلق لکی أعرف» و چون هیچ موجودی جامعیت انسان کامل را که خلیفه است ندارد، پس هیچ موجودی هم به قدر انسان کامل معرفت به الله تعالی ندارد. پس انسان غرض از آفرینش است که:

تو اصل وجود آمدی کز نخست

دگر هر چه باشد همه فرع توست

اینکه شیخ گفت: پس عالم شهادت است و خلیفه غیب از این روست که خلیفه را به دو دست خود آفرید و دیگر موجودات این چنین نبودند.

اقسام حجابهای نور و ظلمت

و وصف الحقّ نفسه بالحجب الظلمانیة و هی الأجسام الطبیعیة، و النوریة و هی الأرواح اللطیفة، فالعالم بین لطیف و کثیف.

حق تعالی خویشتن را به حجب ظلمانی و حجب نورانی وصف فرمود که حجب ظلمانیه أجسام طبیعیه‌اند و حجب نوریه أرواح لطیفه. پس عالم بین لطیف و کثیف است.

یعنی عالم موصوف به کثافت و لطافت است که دایر بین کثیف و لطیف می‌باشد.

خلاصه عالم چون آدم دارای مرتبه‌ای لطیف است که نشئه مجرد روحی اوست و مرتبه‌ای کثیف که ناسوت جسمانی اوست و هر دو مرتبه در عالم حجاب حقند.

قال النوری: إنّ الله لطّف نفسه فسمّاه حقّا و کثّفه فسمّاه خلقا.

اما اینکه حق تعالی خویشتن را به حجب، وصف فرمود این است که به زبان پیغمبرش فرمود: (إنّ للّه سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة لو کشفها لا حرقت سبحات وجهه ما انتهی إلیه بصره من خلقه). خلاصه ترجمه اینکه: وجه الله را هفتاد هزار حجاب

از نور و ظلمت است و اگر آن حجابها را از رویش کنار زند انوار رویش به هر خلقی که رسد او را می‌سوزاند. به قول ابو سعید ابو الخیر:

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را

بر چهره نهاد زلف عنبر بو را

پوشید بدین حیله رخ نیکو را

تا هر که نه محرم نشناسد او را

حال که دانستیم آن چه در دار وجود است، اوست و از کثرت ظهور، حجاب خود است، معنای گفتار شیخ ابو العباس قصاب آملی معلوم می‌شود که گفته است: «لیس فی الدارین الّا ربّی و ان الموجودات کلها معدومهٔ».

تبصره: بدان هر اسمی از اسماء الهیه را مظهری است از موجودات، به اعتبار غلبه ظهور صفتی که آن اسم مشتمل است بر آن صفت در آن مظهر و آن مظهر اسم الله است به اعتبار دلالتش بر الله از جهت اتصافش به آن صفت. به این بیان که الله، همان خالق و مدبر هر نوعی از انواع خلایق است به اسمی از اسمائش و آن اسم رب آن نوع است و الله سبحانه رب ارباب است و به این معنی کلام اهل بیت علیهم السلام در ادعیه‌شان اشاره دارد که فرمودند: «بالاسم الذی خلقت به العرش و بالاسم الذی خلقت به الکرسی و بالاسم الذی خلقت به الأرواح»، و غیرها و از امام صادق (ع) است که فرمود: «قسم به خدا ماییم اسمای حسنی که از بندگان عبادتی قبول نمی‌شود مگر به معرفت ما»، زیرا ائمه علیهم السلام وسایل معرفت ذات حق و وسایط ظهور صفات او و ارباب انواع مخلوقاتش هستند و علم به همه اسماء حاصل نمی‌شود مگر برای کسی که مظهر همه اسماء باشد و مظهر همه اسماء نیست مگر آن کسی که در جبلّت و سرشت او استعداد قبول همه آن اسماء باشد و آن کس نیست مگر آدم (انسان کامل) وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها.

و هو عین الحجاب علی نفسه، عالم عین حجاب بر نفس خود است. یعنی تعیّن عالم و انیّت او که به آن تعیّن و انیّت از حق تمیز یافت و عالم نامیده شد. آن تعین عین حجاب اوست (یعنی عالم عین حجاب است). امیر علیه السلام فرمود: «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونهٔ صفهٔ لا بینونهٔ عزلهٔ» و به

عبارت دیگر خاتم أوصیاء فرمود: و مقاماتک التی لا تعطیل لها فی کل مکان یعرفک بها من عرفک لا فرق بینک و بینها إلّا أنّهم عبادک و خلقک و به قول شیخ شبستری:

ز احمد تا احد یک میم فرق است

جهانی اندر این یک میم غرق است

پس اگر انیّت از عالم گرفته شود عالم منهدم می‌شود و به این معنی حسین بن منصور حلاج اشاره کرده است به قول خود:

بینی و بینک إِنِّی ینازعنی

فارفع بلطفک إِنِّی من البین

یعنی میان من و تو انیّت من با من در جنگ است به لطف خود انیّت مرا از میان بردار.

توضیح اینکه این گفتار حلاج در مقام سرّ است که عارف در این مقام سرّ الهی را در همه موجودات مشاهده می‌کند و شرح آن مبتنی است به بیان هفت إقلیم یا هفت شهر عشق یا هفت آسمان رفیع که از مراحل و عوالم نفس‌اند که:

هفت شهر عشق را عطار گشت

ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

مراحل و عوالم نفس

آنها عبارتند از: ۱- طبع ۲- نفس ۳- قلب ۴- روح ۵- سرّ ۶- خفیّ ۷- اخفی.

(۱) طبع: عبارت است از قوای طبیعی که مرحله نازله حقیقت انسانی است یعنی قوای نباتی و آثار و افعال آن، چون اکل و شرب و امثال آنها که خلاصه در این مرتبه طبیعت، بدن در مقام حیات نباتی است.

(۲) نفس: بالاتر از مرتبه طبع است که عبارت است از قوای حیوانی و إدراکات حس و خیال و وهم، خلاصه مقام و مرتبه حیات حیوانی.

(۳) قلب: که توجه به عالم غیب است و لیکن آمیخته است با نظر به عالم شهادت و این مقام به مراتب از مقام نفس عالی‌تر و برتر است.

(۴) روح: که آن مرتبه و مقام نفس ناطقه است که از چنگ قوای بدن و آثار طبع و نفس به کلّی مستخلص شده و به روحانیون عالم قدس پیوسته است.

(۵) سرّ: در این مقام است که عارف به معرفت حق و جمال الهی آشنا و بینا می‌شود و سرّ الهی را در همه موجودات مشاهده می‌کند و به زبان ذات می‌گوید: «ما رأیت شیئا الّا و رأیت الله فیه» و به قول عارف عریان:

به صحرا بنگرم صحرا تهُ وینم

به دریا بنگرم دریا تهُ وینم

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت

نشان از قامت رعنا تهُ وینم

که در این مقام سرّ، این و آن، دریا و صحرا هنوز مشاهدند و گفتار حلاج از شعر فوق

مربوط به این مقام است.

(۶) خفیّ: که در این مرتبه تنها خدا را مشاهده می‌کند نه چون مقام سرّ که خدا را در دریا و صحرا مشاهده می‌کرد.

(۷) اخفی: که در این مقام فنای در حق است. منتها التفات به فنا هم در این مقام نیست چنانکه در مقام خفی بود. عارف رومی در این دو مقام خفی و اخفی بسیار بلند فرمود که:

در خدا گم شو کمال این است و بس

(یعنی مقام خفی و فناء فی الله)

گم شدن گم کن وصال این است و بس

(یعنی فناء از فنا) در مصراع اول که مقام خفی است اگر چه در مرتبه فناست ولی هنوز عارف به وصال نرسید اگر چه کمالی تحصیل کرد و وصال در مقام اخفی است و هر یک از این مراتب سبعه به ترتیب از مرتبه دانی به مقام عالی می‌رسد و از شهر کوچکی به شهر بزرگی، تا در مقام اخفی به کشور پهناور هستی مطلق قدم می‌گذارد.

فلا یدرک الحقّ إدراکه نفسه.

یعنی عالم چون عین حجاب بر نفس خود است پس ادراک نمی‌کند حق تعالی را مانند ادراک خودش خودش را. یعنی عالم نفس خویش را زیرا ادراک عالم نفس خود را ذوقی و وجدانی است چون که شیء مدرک، غیر خود را به ذوق و وجدان ادراک نمی‌کند مگر به حسب حقیقت و مقدار حصّه وجودی که در اوست و در عالم از آن جهت که عالم است و ما سوی الله است نیست مگر حجب نورانی و ظلمانی پس عالم به ذوق ادراک نمی‌کند مگر آن حجب را یعنی خودش را. این در حالی است که ضمیر «إدراکه نفسه» را به عالم برگردانیم.

و اگر به حق برگردانیم معنی روشن است زیرا که در این صورت معنی این است که عالم حق را ادراک نمی‌کند آن چنان که حق مدرک خودش است. چون که عالم مظهر حق است و مظهر مصدرش را که مظهر اوست فی الجملة ادراک می‌کند و نمی‌تواند بر حقیقت مصدر آگاه بشود.

این است که فرمودند: معلول معرف ناقص علت است و حد ناقص اوست و علت حد تام معلول است. از این کلام علم مخلوق به خالقش نیز دانسته می‌شود که هر مخلوق

اعم از مادی و مجرد به اندازه بهره وجودی‌اش علم به خالقش دارد.

فیلسوف عرب یعقوب بن اسحاق کندی می‌گوید:

«إذا کانت العلّة الأولی متّصلة بنا لفیضه علینا و کنّا غیر متّصلین به إلّا من جهته، فقد یمکن فینا ملاحظته علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض، فیجب أن لا ینسب قدر إحاطته بنا إلی قدر ملاحظتنا له لأنّها أغزر و أوفر و أشدّ استغراقا.

یعنی: چون که علت اولی (باری تعالی) متصل به ماست زیرا فیض او بر ماست و ما متصل به او نیستیم مگر از جهت او (موج از نظر آب بودن آب است) پس ممکن است درباره ما ملاحظه کنیم او را یعنی مفیض

را به قدر فیضی که به ما افاضه فرمود (یعین اضافه اشراقیه) پس قدر و اندازه احاطه او به ما نسبت قدر ملاحظه ما او را برتر و فراتر است.

خلاصه نظر کندی این است که علم به علت برای معلول به قدر ظرف معلول است سعهٔ و ضیقا و علم به معلول علم به علت است من وجه، و ما سوی الله همه فیض حقّند و فیض از مفیض جدا نیست چون اضافه اشراقیه است و جدایی‌شان در حد و نقص است چنانکه سید اوصیا و خاتم اولیا در عبارت بالا (بینونهٔ صفهٔ لا بینونهٔ عزلهٔ) فرموده بودند. مثلا در نظر بگیریم موج را و دریا را که موج از آن جهت که آب است با دریا متصل است که بینونت عزلت«۱» نیست و از آن جهت که موج است از دریا جداست یعنی موج است و دریا نیست که بینونت صفت است. پس موج دریا را به اندازه بهره وجودی‌اش از آب عالم است. در این باره جناب بابا افضل شیرین فرموده است:

گفتم همه ملک حسن سرمایه توست

خورشید فلک چو ذره در سایه توست

گفتا غلطی، ز ما نشان نتوان یافت

از ما تو هر آن چه دیده‌ای پایه توست

فلا یزال فی حجاب لا یرفع پس عالم همیشه در حجاب است.

یعنی به سبب انیّت خود از حق محجوب است و حقّ معرفت و کمال معرفت را درباره باری تعالی قدرت ندارد و نیز قدرت بر معرفت نفس خویش ندارد.

چون که ذات او از حیث حقیقت و طبیعت وجود عین ذات الهی است و اگر این را می‌شناخت آن را نیز می‌شناخت و کسی فائز به این معرفت نشده است مگر انسان کامل از این روی سید عالم و خلیفه بر عالم شده است.«۱»

مع علمه بأنّه متمیز عن موجده بافتقاره.

با اینکه عالم به حق است. زیرا می‌داند از موجود خود متمیز است. چون به موجد مفتقر است. (علم به امتیاز شیء از غیر خود ایجاب می‌کند علم به خود و غیر را. پس عالم، عالم به حق است).

و لکن لا حظّ له فی الوجوب الذاتی الذی لوجود الحقّ لکن چون مفتقر به حق و متصف به امکان است برای او حظّ علم وجوب ذاتی که برای وجود حق است نیست.

وجوب ذاتی از اسماء مستأثره حق است و انسان اگر چه به شهادتش عالم شهادت را ادراک می‌کند و به غیبش عالم غیب را ولی غیبی را که وجوب ذاتی است ادراک نمی‌تواند بکند. ف لا يُحِيطُونَ به عِلْماً و عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (طه: ١١١) و از این روی حضرت رسول (ص) فرمود: «إنّ الملأ الأعلی یطلبونه کما تطلبونه أنتم.»

فلا یدرکه ابدا. فلا یزال الحقّ من هذه الحیثیّة (الحقیقة- خ) غیر معلوم علم ذوق و شهود، لأنّه لا قدم للحادث فی ذلک.

پس ابدا عالم حق را ادراک نمی‌کند و لا یزال حق تعالی از جهت وجوب ذاتی به علم ذوقی و شهودی برای کسی معلوم نیست چون حادث را در آن راه نیست، زیرا قدم ذاتی ندارد تا به علم ذوقی و وجدانی و شهودی وجوب ذاتی را ادراک کند.

اینکه علم ذوقی و وجدانی و شهودی گفتیم برای این است که علم تصوری به وجوب ذاتی برای قوه عاقله حاصل می‌شود. این علم تصوری به مجرد اطلاع بر معنی و مفهوم وجوب ذاتی حاصل است ولی درک ذوقی و شهودی یافتن عین حقیقت مورد نظر است نه مفهوم.

خلاصه بحث اینکه عالم با تفاوت مراتب غیر متناهیه‌اش، هر مرتبه از آن به ذات خود عالم است، ذوقا و شهودا و وجدانا ولی چون عالم عین حجب نورانیه و ظلمانیه

است و این حجب تعیّنات و انیّات آنهاست پس علم آنها به خودشان علم حضوری و شهودی است که علم به همان مرتبه حجاب است و علمشان به حق تعالی از ما ورای حجاب است که ما ورای خودشان می‌باشد پس عالم ادراک نمی‌کند حق تعالی را آن چنان که خود را ادراک می‌کند پس هیچ‌گاه حق را به ذوق شهودی ادراک نمی‌کند.

فما جمع الله لآدم بین یدیه إلّا تشریفا.

پس الله تعالی جمع نفرمود در آدم صفات جمالی و جلالی‌اش را که تعبیر به یدین شده بود مگر برای تشریف و تکریم آدم.

چنانکه حق جلّ و علا فرمود: لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ (إسراء: ٧١) (برّ مظهر صفت جمال و بحر مظهر صفت جلال) پس آدم جامع جمیع صفات الهیه است و عینش متصف است به جمیع صفات کونیه پس در نزد او حاصل است جمیع ایادی معطیه و آخذه«١».

آسمان، مرد و زمین، زن در خرد

هر چه آن انداخت این می‌پرورد

و لهذا قال لإبلیس: ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ و ما هو الّا عین جمعه بین صورتین صورة العالم و صورة الحقّ، و هما یدا الحقّ.

چون آدم جامع یدین است. خدای متعال به ابلیس فرمود: ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ«٢» (ص: ٧۵) و این تشریف نیست مگر عین جمع و در برداشتنش هر دو صورت را هم صورت عالم را که حقایق کونیه است و هم صورت حق را که حقایق الهیه است که این دو صورت دو دست حقّند.«٣»

چون فاعل و قابل در حقیقت شیء واحدند که گاهی در صورت فاعلیت ظاهر می‌شوند و گاهی به صورت قابلیت. از آن دو تعبیر به یدین شد. پس یمین آن دو صورت فاعلیه است (که ایادی معطیه‌اند) و متعلق به حضرت ربوبیت و یسرای آن دو (چپ) صورت قابلیت است که متعلق به حضرت عبودیت است و کلمه‌ای که جامع هر دو است این است که بگوییم صفات

متقابله.«١»

إشارة: اینکه در اخبار آمده است حوا سلام الله علیها از «ضلع ایسر» (دنده چپ) آدم خلق شده است. شاید در آن سرّی باشد. که از این بحث بتوان پیاده‌اش کرد.

و ابلیس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعیّة.

و ابلیس جزء عالم است (که عالم، جزء آدم است) برای ابلیس این جمعیت نیست زیرا که ابلیس مظهر اسم مضل است و این اسم از اسمائی است که داخل در اسم اله است که آدم مظهر اسم اله است پس برای ابلیس جمعیت اسماء و حقایق نیست«٢».

و لهذا كان آدم خليفة فان لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلف فيه و هو العالم فما هو خليفة و چون آدم واجد اين جمعيت است خليفة الله در عالم شده است پس اگر آدم به صورت كسى كه او را خليفه خود قرار داد (يعنى حق تعالى) در آن چه خليفه او شده است ظاهر نباشد خليفه نيست.

يعنى اگر آدم متصف به كمالات حق و متّسم به صفات الهى و قادر بر تدبير عالم نباشد خليفه نخواهد بود. خلاصه اينكه خليفه بايد به صفت مستخلف باشد تا بتوان گفت جانشين اوست و خداى متعال متصف به صفات كماليه و مدبر عالم است. پس خليفه او نيز بايد متصف به كمالات او باشد و قادر بر تدبير عالم، تا جانشين او گردد.

إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ٣٠).

و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها- لأنّ استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه- و إلّا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلّا للإنسان الكامل، و اگر در آدم جميع آن چه رعايا مى‌خواهند، رعايايى كه خداوند وى را بر آنان خليفه گردانيد نباشد خليفه نيست. پس ناچار بايد آن چه را كه بدان نياز است واجد باشد و گر نه بر ايشان خليفه نيست. پس صحيح نيست خلافت مگر براى انسان كامل.

بدان براى هر فردى از افراد انسان از اين خلافت نصيبى است كه به مقدار

نصيبش آن چه را كه متعلق به اوست تدبير و اداره مى‌كند. مثل تدبير سلطان ملك خودش را و صاحب منزل منزلش را و پايين‌ترين حدش تدبير شخص است بدن خود را و اين نصيب خلافت براى اولاد به حكم وراثت از والد أكبر حاصل است. ولى خلافت عظمى براى انسان كامل است.

فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صوره و أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، پس حق تعالى صورت ظاهرى انسان را كه موجود است در خارج انشا و ايجاد فرمود از حقايق و صور عالم و انشا فرمود صورت باطنى انسان را بر نحوه صورت خودش.

جامى عبارت را اين طور معنى كرده است: «ايجاد كرده است صورت انسانى را كه آن صورت ظاهر شده است از حقايق عالم و صور عالم.» يعنى صورت عطف تفسيرى حقايق عالم است و مراد از حقايق، موجودات متحققه در عالمند كه من، بيان ظاهرة مى‌شود. يعنى صورت ظاهرى انسان را اين طور ايجاد فرمود كه از جنس حقايق عالم و صور عالم است. لفظ صور اشعار به عالم ظاهر جسمانى دارد. خلاصه

اینکه حق تعالی صورت ظاهری انسان را به وزان حقایق عالم صوری و ظاهری آفرید و صورت باطنی انسان را به وزان صورت خودش.

و لذلک قال فیه کنت سمعه و بصره ما قال کنت عینه و أذنه: از این روی حق تعالی درباره انسان کامل فرمود: «کنت سمعه و بصره» و نفرمود «کنت عینه و اذنه».

زیرا سمع شنوایی است و این حقیقت که سمع است باطن است و اذن مظهر این باطن است که گوش است و همچنین بصر باطن است که بینایی است و عین مظهر او که چشم است و جسمانی. اذن و عین را همه حیوانات دارا هستند و حق تعالی سمع و بصر انسان است.

ففرّق بین الصورتین.

پس بین این دو صورت ظاهری و باطنی فرق بگذار.

که چگونه نفرمود من عین و اذن انسانم زیرا آن دو از جوارح صورت بدنیه و دو آلت سمع و بصرند. بلکه فرمود من سمع و بصر او هستم که از صفات سبعه هستند که ائمه و امهات صفاتند و آن هفت صفت، حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام می‌باشند.

و هکذا هو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقیقهٔ ذلک الموجود. و لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفهٔ فما فاز إلّا بالمجموع.

و همچنان که حق تعالی و هویت او ساری در آدم است و همچنین در هر موجود عالم نیز به قدر آن مقداری که حقیقت آن موجود به حسب استعداد و قابلیتش طالب است ساری است لکن برای هیچ یک از افراد عالم مجموع آن چه که برای خلیفه هست، نیست پس انسان است که به مجموع فائز آمد.

و لو لا سریان الحقّ فی الموجودات و الظهور فیها بالصورهٔ ما کان للعالم وجود، کما أنّه لو لا تلک الحقائق المعقولهٔ الکلیّهٔ ما ظهر حکم فی الموجودات العینیّهٔ.

و اگر سریان حق در موجودات و ظهور او در آنها به صورتش (یعنی به صفاتش) نباشد برای عالم وجود و ظهوری نیست.

به محض التفاتی زنده دارد آفرینش را

و گر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها

چنانکه اگر آن حقایق معقوله کلیه نمی‌بودند حکمی در موجودات عینی ظاهر نمی‌شد.

یعنی چنانکه اگر این حقایق کلیه‌ای که در قدیم، قدیم است و در حادث، حادث است و معروضات این حقایق کلیه که حقایق عینیه باشند نمی‌بود. حکمی از احکام اسماء حق و صفات او در موجودات عینیه ظاهر نمی‌شد. پس همچنان که وجود عالم به سریان حق است در موجودات به ذاتش و به صفاتش همچنین ظهور احکام اسماء و صفات الهی به حقایق معقوله است.

و من هذه الحقیقة کان الافتقار من العالم الی الحقّ فی وجوده: پس عالم به حق ارتباط دارد به ارتباط افتقاری در وجود و بود خودش.

و حق به عالم ارتباط دارد از حیث ظهور احکام و صفاتش پس هر یک از حق و عالم به یک دیگر مرتبطند لکن جهت ارتباط یکی نیست از جانب عالم افتقار است و از جانب حق اشتیاق.

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

فالکلّ مفتقر ما الکلّ مستغن

هذا هو الحقّ قد قلناه لا نکنی

پس کل یعنی هر یک از حق و عالم یعنی کل واحد آن دو به یک دیگر مفتقرند و هیچ یک از آن دو از دیگری مستغنی نیست و این کلام حرف حق و رأی حق است که بی‌کنایه و آشکارا گفتیم.

فان ذکرت غنیّا لا افتقار به

فقد علمت الذی من قولنا نعنی

پس اگر بگویی که حق غنی از عالمین است و افتقار بدانها ندارد پس دانستی که مراد ما از «فالکل مفتقر» چیست.

یعنی از این مفتقر گمان نشود که در هر دو طرف احتیاج است بلکه مراد بیان ارتباط است (مثل اینکه گفته شود فالکل مرتبط) خلاصه افتقار از عالم و اشتیاق از خالق است که این ارتباط طرفین به افتقار و اشتیاق، به «فالکل مفتقر» تعبیر شده است (که حق مجلای ظهور می‌خواهد).

فالکلّ بالکلّ مربوط و لیس له

عنه انفکاک خذوا ما قلته عنی

پس هر یک از آن دو به دیگری مربوط است و از یک دیگر جدا نیستند. بگیرید از من آن چه را که گفتم.

فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم أعنی صورته الظاهرة، و قد علمت نشأة روح آدم أعنی صورته الباطنة، فهو الحقّ الخلق.

پس همانا حکمت نشئه جسد آدم را که صورت ظاهرش بود دانستی (و آن حکمت ظهور احکام اسماء و صفات است در این نشئه آدم) و همانا نشئه روح آدم- که صورت باطنه‌اش می‌باشد- را دانستی (حکمت نشئه روح آدم ربوبیت است و خلافت بر عالم) «فهو الحق الخلق» پس آدم حق است و خلق است.

حق است به اعتبار ربوبیتش مر عالم را و اتصافش به صفات الهیه، و خلق است به اعتبار عبودیت و مربوبیتش. یا اینکه گوییم او حق است به اعتبار روحش و خلق است به اعتبار جسدش.

بزرگی فرموده است انسان کامل چون جامع مراتب کونیه و الهیه است، به اعتبار اول اظهار نیاز و عبودیت می‌کند و گوید: «انا عبدک» و به اعتبار ثانی گوید. ما چنین کنیم و

چنان کنیم. چنانکه در خطبه بیان و خطبه‌های دیگر حضرت آدم اولیاء الله امیر المؤمنین (ع) آمده است.

تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل

طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

و این مطلب را شیخ رضوان الله علیه در قطعه‌ای چنین بیان فرمود:

حقيقة الحق لا تحدّ

و باطن الربّ لا يعدّ

حقیقت حق را نمی‌شود محدود کرد. و باطن رب به شمار در نمی‌آید

فباطن لا يكاد يخفى

و ظاهر لا يكاد يبدو

باطنی که نمی‌شود گفت پوشیده است. و ظاهری که آشکار نمی‌شود

فإن يكن باطنا فحق

و إن يكن ظاهرا فعبد

پس اگر باطن باشد حق است. و اگر ظاهر باشد عبد است و قد علمت نشأة رتبته و هی المجموع الذی به استحق الخلافة.

و همانا نشئه رتبت آدم را دانستی که آن نشئه مجموعی بود که بدان سزاوار خلافت شد.

اینکه به مجموع سزاوار خلافت شد برای این است که به نشئه روحانیه‌اش از خدای متعال گیرنده است و به نشئه جسمانیه‌اش به خلق رساننده و به مجموع این دو، دولت او تام و مرتبه‌اش کامل می‌شود.

فآدم هو النفس الواحدة التی خلق منها هذا النوع الإنسانی.

پس آدم ابو البشر نفس واحده‌ای است که این نوع انسانی در دار وجود از او خلق شده است.

در سلسله طولی آدم در حقیقت نفس واحدة است و عقل اول است که آن عقل اول روح محمدی است در حقیقت که در این نشئه عنصریه ظاهر شده و رسول الله فرمود: «أول ما خلق الله نوری» که این نوع انسانی بلکه جمیع انواع مخلوق از این نور (که عقل اول است و روح محمدی است و نفس واحدة است و آدم نشئه اول دار وجود است) آفریده شدند. نیز رسول الله فرمود:

«کنت نبیّا و آدم بین الماء و الطین» (وقتی آدم بین آب و گل بود من پیغمبر

بودم).«۱»

یعنی عقل اول که روح محمدیه است و مر او را در همه عوالم مظهر است و هر موجودی از او فیض می‌گیرد. پس آدم از عقل اول یعنی از حقیقت محمدیه فیض وجود گرفت.

بیان مطلب این است که حقیقت انسانیه را در جمیع عوالم مظاهری است.

مظهر اولش در عالم جبروت روح کلی است که عقل اولش نامند و این آدم اول است و حوّای او نفس کلیه است که از ضلع أیسر عقل اول آفریده شد زیرا که به سوی خلق است و یمینش که عقل اول است جانب حق است این در عالم جبروت، در عالم ملکوت آدم نفس کلیه است و حوایش طبیعت کلیه‌ای است که در أجسام است، و در عالم ملک آدم ابو البشر و حواست.«۲»

و هو قوله تعالی: یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِی خَلَقَكُمْ من نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالًا كَثِيراً وَ نِساءً.

خدای تعالی در اول سوره نسا فرمود: «ای مردم از پروردگارتان پروا کنید آن که شما را از یک نفس آفرید و از او جفتش را پدید آورد و از آنها مردان و زنان بسیار پراکنده ساخت» از آدم و حوای عالم جبروت عقول و نفوس مجرده خلق شدند که عقول، رجال و نفوس نسائند و از آدم و حوای عالم ملکوت نفوس ناطقه مجرده و نفوس منطبعه در أجسام که نفوس ناطقه، رجال و نفوس منطبعه نسائند و از آدم و حوای عالم ملک که واضح است.

فقوله اتَّقُوا رَبَّكُمُ اجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربّکم و اجعلوا ما بطن منکم، و هو ربّکم، وقایة لکم: فإنّ الأمر ذمّ و حمد: فکونوا وقایته فی الذمّ و اجعلوه وقایتکم فی الحمد تکونوا أدباء عالمین.

«اتقوا» از وقایة است یعنی ظاهرتان را وقایة و سپر قرار دهید برای پروردگارتان (که نقص را به خود نسبت دهید نه به او) و باطنتان را که پروردگارتان باشد وقایه خودتان قرار بدهید (که کمال را به حق نسبت دهید).

خلاصه اینکه ظاهر شما سپر اسناد نقص باشد به خدای تعالی و باطن شما سپر اسناد

کمال باشد به شما که هر چه خیر است از اوست و آن چه شر است از توست. این چنین کنید تا علمای با أدب باشید.«۱»

ثم إنه تعالی اطلعه علی ما أودع فیه و جعل ذلک فی قبضتیه القبضۀ الواحدۀ فیها العالم و فی القبضۀ الاخری فیها آدم و بنوه و بیّن مراتبهم فیه.

سپس حق تعالی آدم را آگاه گردانید به آن چه که در او به ودیعه نهاد (که فرمود: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها و آن ودیعه را در دو قبضه‌اش نهاد در یک قبضه عالم را و در یک قبضه دیگر آدم و فرزندانش را و مراتب آنان را در وی بیان کرده است.

و لمّا اطلعنی الله تعالی فی سرّی علی ما أودع فی هذا الامام الوالد الأکبر، جعلت فی هذا الکتاب منه ما حدّ لی لا ما وقفت علیه، فان ذلک لا یسعه کتاب و لا العالم الموجود الآن. فمما شهادته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حدّه لی رسول الله- ص- و چون حق تعالی در سرّم به من اطلاع داد آن چه را که در امام والد أکبر «یعنی رسول الله صلی الله علیه و آله» به ودیعه نهاد در این کتاب قرار دادم از آن ودیعه‌ها آن چه را که امام والد أکبر برای من معلوم فرمود نه آن چه را که من می‌دانم و به آن واقفم زیرا آن چه را که من بدان واقفم اگر به کلمات حرفی و رقمی نوشته شود در هیچ کتابی نمی‌گنجد بلکه در عالم موجود الان (نشئه ظاهری) هم نمی‌گنجد. پس آن چه را که یافتم، از اموری که در این کتاب به ودیعه می‌نهم چنانکه امام والد أکبر برای من معلوم و محدود فرمود اینهاست:

(۱) حکمۀ الهیّۀ فی کلمۀ آدمیّۀ و هو هذا الباب الذی مر قولنا فیه حکمت الهیه در کلمه آدمیه و آن این باب بود که گذشت سپس:

(۲) ثم حکمۀ نفثیّۀ فی کلمۀ شیثیۀ.

(۳) ثم حکمۀ سبّوحیۀ فی کلمۀ نوحیّۀ.

(۴) ثم حکمۀ قدوسیّۀ فی کلمۀ إدریسیّۀ.

(۵) ثم حکمۀ مهیمیّۀ فی کلمۀ ابراهیمیّۀ.

(۶) ثم حکمۀ حقّیّۀ فی کلمۀ اسحاقیّۀ.

(۷) ثم حکمۀ علیّۀ فی کلمۀ إسماعیلیّۀ.

(۸)- ثم حکمة روحيّة فى کلمة يعقوبيّة.

(۹) ثم حکمة نوريّة فى کلمة يوسفيّة.

۱۰- ثم حکمة أحديّة فى کلمة هوديّة.

۱۱- ثم حکمة فاتحيّة فى کلمة صالحيّة.

۱۲- ثم حکمة قلبيّة فى کلمة شعيبيّة.

۱۳- ثم حکمة ملکيّة فى کلمة لوطيّة.

۱۴- ثم حکمة قدريّة فى کلمة عزيريّة.

۱۵- ثم حکمة نبويّة فى کلمة عيسويّة.

۱۶- ثم حکمة رحمانيّة فى کلمة سليمانيّة.

۱۷- ثم حکمة وجوديّة فى کلمة داوديّة.

۱۸- ثم حکمة نفسيّة فى کلمة يونسيّة.

۱۹- ثم حکمة غيبيّة فى کلمة ايّوبيّة.

۲۰- ثم حکمة جلاليّة فى کلمة يحيويّة.

۲۱- ثم حکمة مالکيّة فى کلمة زکرياويّة.

۲۲- ثم حکمة إيناسيّة فى کلمة الياسيّة.

۲۳- ثم حکمة احسانيّة فى کلمة لقمانيّة.

۲۴- ثم حکمة اماميّة فى کلمة هارونيّة.

۲۵- ثم حکمة علويّة فى کلمة موسويّة.

۲۶- ثم حکمهٔ صمدیّهٔ فی کلمهٔ خالدیّهٔ.

۲۷- ثم حکمهٔ فردیّهٔ فی کلمهٔ محمدیّهٔ.

و فصّ کلّ حکمهٔ الکلمهٔ التی المنسوبهٔ إلیها. فاقتصرت علی ما ذکرته من هذه الحکم فی هذا الکتاب علی حدّ ما ثبت فی ام الکتاب، فامتثلت ما رسم لی، و وقفت عند ما حدّ لی و لو رمت زیادهٔ علی ذلک ما استطعت فإنّ الحضرهٔ تمنع من ذلک و الله الموفق لا ربّ غیره.

فصّ هر حکمت کلمه‌ای است که به آن منسوب است و من در آن چه از این حکمتهای بیست و هفتگانه در این کتاب آوردم اختصار کردم بر آن حدی که در ام الکتاب ثابت

است. پس امتثال کردم آن چه را که برای من رسم شد و تعیین گردید و ایست کردم بدان اندازه‌ای که برای من معین گردید و اگر بخواهم زیادهٔ از آن را بنویسم استطاعت ندارم زیرا حضرت علمیه مانع من است از آوردن زیادهٔ و خدای تعالی توفیق دهنده است و ربّی جز او نیست.

در کافی از امام صادق علیه السلام است که رسول الله هیچ گاه به قدر فهم خود با احدی صحبت نکرد و اینکه شیخ می‌گوید من استطاعت بیان زیاد ندارم، قیصری در شرح آن می‌فرماید:

زیرا عبد کامل همه امورش به امر حق است و اگر زیادهٔ بر آن چه حق تعالی برایش تعیین فرمود برساند غیرت الهیه مانع است و شیخ اگر چه به علوم و اسرار بسیاری دست یافت و لکن برای او این اندازه دستور آمد که این اندازه را برساند چنانکه درباره رسول الله آمد. لَیْسَ لَکَ من الْأَمْرِ شَیْ‏ءٌ و ما علیک إِلَّا الْبَلاغُ. الْمُبِینُ، إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِیرٌ.«۱»

این گفتار خدا بود به رسول و آن گفتار رسول بود به شیخ که در حد و فص آدمی اشاره شد که رسول الله فرمود: «هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به».

---

۲. فصّ حکمهٔ نفثیهٔ فی کلمهٔ شیثیّهٔ

(۲. فصّ حکمهٔ نفثیهٔ فی کلمهٔ شیثیّهٔ) قیصری فرماید:

نفث در لغت إرسال کردن نفس

یعنی دم است به آهستگی که وی را ارباب عزائم (دعا خوانان) پس از خواندن دعا برای زوال مرض به کار می‌برند و نفث در این فص کنایه و استعاره است از إلقاء و إرسال نمودن حق تعالی علوم وهبیّه و عطایای الهیه را در جان و دل این پیغمبر. به عنوان شاهد قال رسول الله (ص) «ان روح القدس نفث فی روعی انّ نفسا لن تموت حتّی یستکمل رزقها، ألا فأجملوا فی الطلب». (یعنی رسول الله فرمود که روح القدس- جبرئیل- در جان من دمیده که هیچ جانداری هرگز نمی‌میرد تا روزی او به کمال برسد آگاه باشید بنا بر این در طلب و کسب نیکو کار باشید.«۱»

و معنای شیث در لغت عبرانیه به معنای هبهٔ الله است و شیث اول کسی بود که خدای متعال به آدم بعد از بی‌تابی او از دست دادن هابیل هبه فرمود. پس خدای تعالی شیث را عوض هابیل به او بخشید و چون آدم تعین اوّلی اجمالی بود.«۲» که مشتمل است مرتبه او بر جمیع مراتب عالم و حق تعالی که خواست آن اجمال را تبیین و تفصیل نماید، به حسب نفس رحمانی که عبارت از انبساط وجود است بر اعیان ثابته (یعنی ماهیات أشیاء که حجب آنهاست) از حضرت وهاب و جواد- که مبدئ و خالق، متفرع بر آن دو است

- و چون بعد از مرتبه الهیت مرتبه مبدئیت و موجدیت است و این مرتبه حاصل نمی‌شود مگر به دمیدن نفس رحمانی در وجود اعیانی تا ظاهر مانند باطن باشد، از این رو شیخ أکبر حکمت نفثیه را بعد از حکمت الهیه آورده است و این حکمت را به کلمه شیثیه که بعد تعین اول و مظهر تجلی وجودی است تخصیص داد تا اسم او مطابق مسمایش باشد.»

و چون تعین او به حسب فیض جودی و منح وهبی بود، شیخ رضوان الله علیه به تحقیق در عطایا و بیان اقسام آن پرداخته فرمود:«۱» اعلم ان العطایا و المنح الظاهرهٔ فی الکون علی أیدی العباد و علی غیر أیدیهم علی قسمین: بدان عطایا و منحی که در وجود خارجی بر دست عباد و غیر عباد ظاهر است بر دو قسم است: قسمی از آنها عطایای ذاتی است و قسمی عطایای اسمائی، و این دو قسم عطاء در نزد اهل ذوق متمیز است.

قیصری گوید:

مراد شیخ از این عبارت که گفته است: «بر دست عباد ظاهر است» این است که بعضی از این عطایا و منح به واسطه عباد است مثل علمی که برای متعلم حاصل است که از معلم می‌گیرد و علمی که برای مرید حاصل است که از شیخش می‌گیرد و مثل علمی که برای کمّل حاصل است که به واسطه ملائکه و أرواح انبیا علیهم السلام و اقطاب حاصل است.

و مراد شیخ از عبارتش که «بر دست غیر عباد ظاهر است» این است که قسمی از علوم برای متعلم و مرید حاصل می‌شود بدون تعلیم معلم و ارشاد شیخ بلکه از وجه خاصی که به سوی حق دارد (جنبه یلی الحق) که به این وجه خاص بر هر موجودی تجلی می‌شود».«۲»

چون که معلم و شیخ معدّند نه علّت تامّه و اگر متعلّم و مرید قابلیت و استعداد پیدا کردند می‌توانند از سرمایه خود کسب کنند و ای بسا که از معدّ خود قوی‌تر شوند.

همچنین مطالعه کتاب و اعمال فکر همه معدّند و مفیض علی الإطلاق خداوند فیاض

است.

جناب حاجی سبزواری فرمود:

«و الحقّ ان فاض من القدسی الصور

و انّما اعداده من الفکر»

یعنی رأی حق در پیدایش علم این است که از عالم قدس که عالم ما ورای طبیعت است صور یعنی حقایق اشیا که انوار علوم است فایض می‌شود و فکر اعداد و مهیا کردن نفس ناطقه انسانی است برای گرفتن آن صور علمیه.

اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد مراد این است که عنوان مظهر و مظهر و مطلق و مقید است. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

شیخ مؤید الدین جندی رحمهٔ الله علیه فرموده است: «عطیه تملیک رقبه است و منحه تملیک انتفاع بدون رقبه.» آن وجه خاص را که گفتیم تعبیر به انیّت شیء می‌کند.

انیّت شیء یعنی وجود خاص به او که هیچ‌گاه انیّت ارض به شمس داده نمی‌شود و هکذا هر موجودی به انیّت خاصش وابسته به حقیقهٔ الحقائق است.

این نکته را درباره انیّت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس انیّت حق تعالی غیر از انیّت صادر اول است. نه غیری که مباین با او باشد و انیّت جبرئیل غیر از انیّت میکائیل است و هکذا و چون هر انیّتی وجهه حق تعالی و به تعبیر قرآن شریف وجه الله است فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله (بقره: ۱۱۵) جناب آخوند

در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است.«۱» که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله (ص) فرمود: «و الذی نفس محمد بیده لو انّکم دلّیتم بحبل الی الأرض السّفلی لهبط علی الله»«۲» (قسم به کسی که جان محمد در دست اوست اگر به ریسمانی به سوی پایین‌ترین قسمت زمین آویخته شوید بر خدا فرود می‌آید) و این حدیث را ترمذی بتفصیل در کتابش آورده است و عارفی به این نکته دقیق چنین اشاره

دارد.

عاشقی دید از دل پر تاب

حضرت حق تعالی اندر خواب

دامنش را گرفت آن غم خور

که ندارم من از تو دست دگر

چون در آمد ز خواب خوش درویش

دید محکم گرفته دامن خویش

منها ما یکون عطایا ذاتیهٔ مراد از عطایای ذاتیه آن هبه‌های وجودی است که مبدأ آن فقط ذات است، بدون اعتبار صفتی با ذات، تا اسم شود.«۱» در عالم جسمانی خیلی روشن است که آب مظهر حیات است که من الْماءِ کُلَّ شَیْ‏ءٍ حَیٍّ (انبیا: ۳۰) و علم که آب حیات است مظهر حی است چون آب جسمانی برای بدن. شاهدش أَنْزَلَ من السَّماءِ ماءً چه سماء ظاهری که باران فرستد و چه سماء ما وراء طبیعت علمی که علم فرو می‌فرستد.«۲» اگر چه عطایای ذاتی بی‌واسطه اسماء و صفات ظاهر نمی‌شود زیرا که حق تعالی از حیث ذاتش تجلی بر موجودات نمی‌کند مگر از وراء حجابی از حجب اسمائیه (اسم یعنی حجاب) از اینجاست که اهل الله می‌گویند ظهور بی‌مظهر تصور شدنی نیست و سرّ و نکته حدیث قدسی داود پیغمبر علیه السلام: «کنت کنزا مخفیا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» همین است که کنز مخفی ذات است و خلق مظاهر آن ذات که حجابند پس نکته چقدر شیرین این که رؤیت مرئی مربوط به رفع حجاب است اما جناب دوست برای رؤیتش حجاب آفرید که تا به حجاب بی‌حجاب دیده شود.

ای دوستان محترم

از عشق آن زیبا صنم

آشفته و شیدا منم

شیدای بی‌پروا منم

آن رشک ماه و آفتاب

بی‌پرده آمد در حجاب

بنگر یکی امر عجاب

بی‌پرده او رسوا منم

۷۳

تا یار من شد یار من

از دست من شد کار من

شد عشق او بازار من

هو هو زن شبها منم

بنگر که در این نصف شب

دارم عجب بزم طرب

من هستم و دست طلب

در شورش و غوغا منم

بگذشته‌ام از کیف و کم

در رفته‌ام از بیش و کم

از دنیی و عقبی چه غم

اینجا منم آن جا منم

اندر نگارستان او

خوش نقشی از ایوان او

در ساحت بستان او

نک مرغ خوش آوا منم

کار دل است و کار دل

گویم چه از اسرار دل

از مطلع انوار دل

بیضا منم شعری منم

یک قطره از دریای جود

آمد حسن اندر وجود

این قطره از فیض شهود

گویا شده دریا منم

و عطایا أسمائیۀ و تتمیز عند أهل الأذواق، و مراد از عطایای اسمائیه آنی است که مبدأش صفتی از صفات باشد که به تعین و امکان خود از ذات امتیاز دارد. عطایای ذاتیه همیشه احدی النّفث است. خدای تعالی فرمود: وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ... (قمر: ۵۰) و این عطیه که احدی النفث است به حسب اسماء و صفات و مظاهر آنها که قوابل هستند متکثر و متعدد می‌شوند ولی عطایای اسمائیه به خلاف عطایای ذاتیه متکثر و متعدد است زیرا صادر از اسم رحیم مضادّ و مخالف آنی است که از اسم منتقم صادر می‌شود چه اینکه هر یک از این دو مقید به مرتبه معینه‌اند و مصدر عطایای ذاتیه از حیث اسماء، اسم الله و رحمن و رب و غیر آنها از اسماء ذات است. اهل کشف و شهود در هنگام حصول فیض و تجلّی

میان تجلی ذاتی و اسمائی فرق می‌نهند که شیخ در متن گفت آن دو قسم عطیه هر یک پیش اهل ذوق متمیز است و عارف به میزان خاصی که برای او از کشفش حاصل است

می‌فهمد که آیا منبع این فیض از ذات است یا از اسماء، و اهل ذوق کسانی هستند که حکم تجلیاتشان از مقام روح و قلبشان به مقام نفس و قوایشان نازل می‌شود، گویا آن را حسا یافته و به ذوق ادراک کرده است که از رویشان آشکار می‌شود. تَعْرِفُ فی وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِیمِ (مطففین: ۲۴) و این مقام، مقام کمّل و افراد است که حق تعالی تجلی به اسماء ذاتیه نمی‌کند مگر برای آنها. همچنان که عطایا ذاتی و اسمائی بودند و این تقسیم عطایا به این دو قسم از ناحیه فاعل بود.

انواع دعا و اقسام سائلین

کما أنّ منها ما یکون عن سؤال فی معیّن و عن سؤال فی غیر معیّن. و منها ما لا یکون عن سؤال سواء کانت الأعطیهٔ ذاتیهٔ أو أسمائیهٔ. فالمعیّن کمن یقول یا ربّ اعطنی کذا فیعیّن أمرا ما لا یخطر له سواه و غیر المعیّن کمن یقول یا ربّ أعطنی ما تعلم فیه مصلحتی- من غیر تعیین- لکل جزء ذاتی من لطیف و کثیف.

تقسیم دیگری از جهت سائل که قابل است پیش می‌آید و آن این است.

بعضی از این عطایا از سؤال لفظی در مسئول معین است و بعضی از آنها سؤال لفظی در مسئول غیر معین است که این سؤال به لسان قال است.

و قسمی از آن سؤال غیر لفظی است که به لسان استعداد و حال است در هر دو صورت چه عطیه ذاتی باشد یا اسمائی سؤال لفظی در مسئول معین مثل اینکه سائل می‌گوید: «ربّ اعطنی کذا» که جز آن امر معین در دلش خطور نمی‌کند و غیر معین مثل اینکه سائل می‌گوید: پروردگارا آن چه مصلحت من در آن است به من ده، بی‌آنکه برای هر جزئی از ذات خود چه لطیف (مانند عقل، روح و قلب) و چه کثیف جسمانی [چون چشم و گوش و زبان] خواسته‌اش را معین سازد.

و السائلون صنفان، صنف بعثه علی السؤال الاستعجال الطبیعی فإنّ الإنسان خلق عجولا.

سائلان دو صنفند. صنفی به استعجال طبیعی انسان که انسان «خلق عجولا» سؤال می‌کنند.

یعنی استعجال طبیعی‌اش او را بعث بر سؤال می‌کند که کمال را پیش از حلول وقتش طلب می‌کند.

و الصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أنّ ثمّة أمورا عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تنال إلّا بعد السؤال، فيقول: فلعلّ ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل، فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان.

و صنف دیگر کسانی هستند که می‌دانند در نزد خدای متعال اموری است که بنده به آن نمی‌رسد مگر بعد از سؤال و علم الهی هم بر این بگذشت که باید بپرسد تا بگیرد و این صنف بنده می‌گوید: شاید سؤال من از این قبیل باشد پس شبیه احتیاط سؤال می‌کند که امکان حصول آن امور عند الله را مشروط به این سؤال و دعا می‌داند.

به قول عارف رومی:

بانگ می‌آید که ای طالب بیا

جود محتاج گدایان چون گدا

جود خداوند و دعای بندگان

چون خدای متعال جواد است گدا می‌خواهد پس جود او ما را هر آن در هر عالم«۱» دعوت می‌کند که ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر: ۶۰) و آن عارف چه خوش گفت:

الله يغضب ان تركت سؤاله

و سليل آدم حين يسئل يغضب

مخفی نیست که دعا یکی از شروط و معدّات حصول استعداد و قابلیت است برای گرفتن جان انوار عالم ملکوت را (که حقایق علمیه و معارف حقه الهیه است) و هیچ کس سؤالی نکرد و دعایی نکرد مگر اینکه چیزی عاید او شد یعنی کسی الله نگفت که لبیک نشنود و اگر به آن مقصود خاصش در هنگام دعا، نرسید و بدان نایل نشد، بهتر از آن، که توجه به عالم قدس و نایل شدن به وجدان استعداد است برای او حاصل شد لذا ائمه ما علیهم السلام فرمودند: هر وقت دعا کردی و سؤال نمودی دست بر روی خود بکش. اشاره به اینکه بدان گرفتی و عطیه او را بر چشم خود نه و هیچ دعا و سؤالی نمی‌شود مگر اینکه خواهنده علاوه بر یافتن عطیه قابلیت و قرب، آماده برای کسب فیض بیشتر شد این خدای متعال است که عطیه او مقدمه عطایای بیشتری است. پس هر کس آن چه را یافت از دو جهت سرور به او دست می‌دهد. یکی از آن روی که نقدا

عطیه‌ای گرفت و دیگر اینکه همین عطیه بشیر اوست، که مژده به نزول برکات دیگر و عطایای بیشتر می‌دهد و گویا عارف نامور جناب مجدود بن آدم سنائی غزنوی به این نکته اشاره دارد که:

عارفان هر دمی دو عید کنند

عنکبوتان مگس قدید کنند

و مضمون ادعیه بسیار که مقالات علمی ائمه أطهار است در این معنی در چند مورد آمده است که در مقام مناجات می‌گفتند: «یا من لا یزیده کثرة العطاء إلّا جودا و کرما» و هو لا یعلم ما فی علم الله و لا ما یعطیه استعداده فی القبول، لانّه من اغمض المعلومات الوقوف فی کلّ زمان فرد علی استعداد الشخص فی ذلک الزمان.

و این صنف نمی‌دانند که در علم خدا چه نهفته است و نمی‌دانند که استعدادشان در قبول یعنی این استعداد جزئی وجودی‌شان در هر وقت برای گرفتن عطا تا چه حد است و چیست زیرا دانستن استعداد در هر زمان خاص معیّن از مشکل‌ترین معلومات است.

زیرا اطلاع بر آن موقوف است بر اطلاع به آن چه که در علم الله است و آن چه که در کتب اوست، کتبی که نسخه‌های علم او هستند یعنی عوالم مجرده دار القدس و در این باره باید گفت وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ ما ذا تَکْسِبُ غَداً (لقمان: ۳۴).

و لو لا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل.

و اگر چنانچه استعداد او، سؤال را به او عطا نکرد سؤال نمی‌کرد.

یعنی این سائل محتاط اگر چه نمی‌داند آن چه را که در علم الله است و اگر چه نمی‌داند استعداد خاص خودش را در هر وقتی در پذیرفتن عطایا و لیکن استعداد بخصوصی او را به سؤال برانگیخت و این عطیه عاید او شد.

فغایة أهل الحضور الذین لا یعلمون مثل هذا أن یعلموه فی الزمان الذی یکونون فیه، فإنّهم لحضورهم یعلمون ما أعطاهم الحقّ فی ذلک الزمان و انّهم ما قبلوه إلّا بالاستعداد.

پس غایت اهل حضور و مراقبه که استعداد خودشان را در هر زمانی نسبت به گرفتن عطایا نمی‌دانند این است که در آن زمانی که در آن هستند عالمند که حق تعالی به آنان در آن زمان چه عطا فرموده است چه آنان نپذیرفتند مگر به استعداد.

و هم صنفان: صنف یعلمون من قبولهم استعدادهم و صنف یعلمون من استعدادهم ما یقبلونه و هذا أتمّ ما یکون فی معرفهٔ الاستعداد فی هذا الصنف.

و این اهل حضور دو صنفند، صنفی از قبولشان به استعدادشان پی می‌برند. (چون

کسانی که از اثر به مؤثر استدلال می‌کنند) و صنفی از استعدادشان به آن چه که قبول می‌کنند پی می‌برند. (مثل کسانی که از مؤثر پی به اثر می‌برند) و این قسم أتم و اکمل است در معرفت استعداد.

چه این فرد به احوال عین حقیقت وجودی خود در هر زمانی که هست مطلع می‌باشد. یعنی احوالشان کِتابٌ مَرْقُومٌ. یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (مطففین: ۲۰- ۲۱) و این کاملی است که قادر است بر تکمیل دیگران، یعنی کامل کسی است که واجد کتاب مرقوم باشد.

حق تعالی در سوره مطففین می‌فرماید: إِنَّ كِتابَ الفُجّارِ لَفِی سِجِّينٍ. وَ ما أَدْراكَ ما سِجِّينٌ. كِتابٌ مَرْقُومٌ. وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (مطففین: ۷- ۱۰) تا اینکه می‌فرماید:

كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ. كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (مطففین: ۱۴- ۱۵)، تا اینکه می‌فرماید: كَلَّا إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِی عِلِّيِّينَ. وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ (مطففین: ۱۸- ۱۹) و علیون از علو است، آن جان فجار است و این جان أبرار.

همان طور که سجین غلیظ سجن است. علیین قویّ علو است چنانکه این لطیفه از گفتار باقر علوم الأولین و الآخرین علیه السلام مستفاد است.

جناب فیض در تفسیر صافی آورده و عن الباقر علیه السلام «السجّین الأرض السابعهٔ و علّیّون السماء السابعهٔ».

اینکه در کتاب علّیّین فرمود: يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ و در سجین نیاورد بلکه فرمود:

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ برای این است که شهود حضور تام و کشف عینی حقیقی است به دیده بصیرت و این کشف و شهود به تجرد و صفا میسر است که با حجب جرمانی ظلمانی نفسانی حاصل نخواهد شد پس آوردن شهود با اغطیه و حجب صحیح نیست.

و این که فرمود يَشْهَدُهُ نه یعلمه و یطلع علیه و یصل الیه و یشرف علیه و ینظر الیه و یرآه و یبصره و امثال اینها برای این است که يَشْهَدُهُ وجدان عین حقیقت وجودی شیء است نه از دور دیدن و بدان خبر داشتن یعنی کتاب وجود او علّیین شده که این روح مجرد بدون حجب ظلمانی بلکه متصف و مستضیء به انوار ملکوتی اسماء و صفات الهی و نایل به مقام قرب و هم جواری عالم اله در سماء سابعه است. چنانکه امام باقر فرمود.

امّا سجینی‌ها در حجابهای نفسانی چنان در ارض سابعه افتاد که ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ.

(تین: ۵) و کارشان به جایی کشیده که كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ و این رین، چرک گناه است که بر روی صفحه دل نشسته و به منزله تراخم چشم دل است که بالاخره اعمی خواهند شد و از دیدار ربشان باز می‌مانند چنانکه فرمود: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ و چون اینجا اعمی بودند، آن جا هم اعمی می‌باشند وَ من كانَ فی هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فی الْآخِرَةِ أَعْمى (إسراء: ۷۲) و علّیّین چون در اینجا آسمانی بودند بلکه از کثرت ارتقای مقامشان به سماء سابعه رسیدند در آن جا نیز به مشاهده جمال دوست ملتذّند که «المعرفة بذر المشاهدة و الدنیا مزرعة الآخرة».

جناب فیض در تفسیر فوق الذکر در همین سوره گفتاری دارد که خلاصه و عصاره‌ای است از مضمون آیات و روایات به زبان تعلیم و تفهیم:

افعال متکرره انسانی و اعتقاداتی که در نفوس رسوخ کرده به منزله نقوش کتابی است، یعنی کلمات نوشتنی بر لوحها. پس هر که معلوماتش امور قدسیه و اخلاق زکیه و اعمال صالحه باشد کتاب او یعنی حقیقت وی که منتقش از آن علوم است، از جانب یمین او به او داده می‌شود چه یمین جانب اقوای روحانی است و این جهت علّیّین است چون کتاب او از جنس الواح عالیه و صحف مکرمه بلند مرتبه پاک و پاکیزه در دست سفرای بزرگوار نیکو کار است که يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ و اگر معلوماتش مقصور (محدود) بر جرمیات باشد و اخلاقش بد و اعمالش ناپاک، کتابش از جانب شمال یعنی جانب أضعف جسمانی که سجّین است می‌آید چه کتاب او از جنس اوراق سفلیه و صحیفه‌های حسّیه است که قابل و در خور سوزاندن است ناچار به نار، معذب می‌شود.

و چون انسان مطابق عالم عینی و نظام کیانی است می‌شود که در گرفتن کتب صحیفه پاکان از جانب راست بر ایشان به تمثّل درآید. چنانکه ناپاکان از جانب چپ که یمین، اقوی الجانبین است و عوالم ملکوت اقوی از ناسوت می‌باشند و در این بحثی که راجع به کتاب فجار و أبرار و تمثّل نامه اعمال و احتراق صحایف فجار و بخصوص تعبیر امام باقر در بیان کردن سجّین و علّیّون و تعبیر حق تعالی گناه را به رین و اسناد شهود به مقربین و حجاب شدن رین، نکته‌ها و دقایقی صاحب بصیرت استفاده می‌کند و مطلب

بسیار گفته شد تا تو چه خوانی و چه دانی.

و من هذا الصنف من یسأل لا للاستعجال و لا للإمکان، و إنّما یسأل امتثالا لأمر الله فی قوله تعالی: ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ فهو العبد المحض، و لیس لهذا الداعی همّهٔ متعلقهٔ فیما سأل فیه من معیّن أو غیر معین، و إنّما همّته فی امتثال أوامر سیّده.

فإذا اقتضی الحال السؤال سأل عبودیهٔ و إذا اقتضی التفویض و السکوت سکت. فقد ابتلی أیوب علیه السلام و غیره و ما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالی به، ثم اقتضی لهم الحال فی زمان آخر أن یسألوا رفع ذلک فرفعه الله عنهم.

و از این صنف که از استعداد خود عالم به قبول عطایاست کسانی هستند که سؤال می‌کنند نه به استعجال و نه به امکان و همانا سؤالش به عنوان امتثال امر خداوند است که فرمود: ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ (غافر: ۶۰) و این عبد محض است.

یعنی عبد تام در عبودیت است که سؤال او مشوب به حظوظی نیست چه به حضور دائمی‌اش استعداد خود و آن چه از تجلیات حق که به حسب استعدادش بر وی فایض می‌شود می‌داند و می‌شناسد پس سؤالش عنوان امتثالی دارد یعنی عبد محض ممتثل أوامر حق است.

و برای این داعی قصد و همتی در آن چه که سؤال می‌کند از معین و غیر معین تعلق و بستگی ندارد (یعنی همتش مصروف به آن نیست.) بلکه همتش مقصور در امتثال اوامر سیدش می‌باشد.

چه اینکه او منزه است از طلب غیر حق چه از مطالب دنیاوی و چه اخراوی بلکه نظرش مقصور بر حق است به طور جمع در مقام وحدتش و به طور تفصیل در مظاهرش.

پس وقتی که حال او اقتضای سؤال لفظی کرد به عنوان عبودیت سؤال می‌کند و چون حال اقتضای تفویض و سکوت کرد ساکت می‌شود. چنانکه برای ایوب و غیر ایوب پیش آمد که مبتلا شدند و رفع ابتلا را سؤال نکردند پس در زمان دیگر رفع آن را خواستند و خدای تعالی بلا را از آنها رفع کرد.

یعنی آن وقت که سؤال نکردند حال اقتضای تفویض و سکوت داشت و آن وقتی که خواستند حال اقتضای سؤال لفظی داشت، چه اینکه قلب است و قلب یتقلّب. در کتاب

ایمان و کفر کافی بابی در تنقّل احوال قلب است«۱» که در آن جا امام باقر فرمود: «انّما هی القلوب مرهٔ تصعب و مرهٔ تسهل». همان است که در سوره نوح قرآن کریم می‌خوانیم:

ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً وَ قَدْ خَلَقَکُمْ أَطْواراً (نوح: ۱۴) از معانی أطوار تحولات قلب است. خلاصه به عنوان تمثیل دل را دریا بین و حالاتی که بر او طاری می‌شود جوش و خروش و سکون و آرامش وی و آن جوش و خروش از وزیدن بادهای شدید و ضعیف است که نفحات گلشن قدس ربوبی است «ألا ان لربّکم فی أیام دهرکم نفحات ألا فتعرّضوا لها»«۲» که به وزیدن آن نسایم نفحات، انسان به جوش و خروش و تضرع و زاری و اضطراب می‌آید که: بلبلی گل دید کی ماند خمش.

و چون آن بادها ایستاد دریا نیز آرام می‌شود و در این باره حدیثی است از امام صادق که ان شاء الله در موقعش عنوان می‌شود.

و التعجیل بالمسئول فیه و الإبطاء للقدر المعیّن له عند الله. فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالاجابهٔ، و إذا تأخر الوقت إمّا فی الدنیا و إمّا فی الآخرهٔ تأخرت الإجابهٔ: أی المسئول فیه لا الاجابهٔ التی هی لبیک من الله فافهم.

تعجیل مسئول فیه (در حصول خواسته) و إبطاء و تأخیر آن، برای قدری است که عند الله برای او معین شده است. یعنی تعجیل در اجابت و تأخیر در آن از جهت قدر معین برای آن مسئول است که وقت تأخیر آن در علم الله است و خدا بدان عالم است پس اگر سؤال با وقت موافق شد سریعا به اجابت می‌رسد و اگر وقت حصول مسئول به تأخیر افتاد، چه در مطالب دنیاوی و چه اخراوی این تأخیر اجابت، تأخیر اجابت مسئول فیه است تا وقت حصولش نه تأخیر اجابت لبیکی عن الله تعالی، فافهم.

در جوامع روایی ما از ائمه أطهار (ع) احادیث متعددی است که هیچ کس الله نگفت که فی الحال لبیک نشنود که الله گفتن عین لبیک شنیدن است و در حقیقت آن چه که از دعا فی الحال عاید می‌شود یعنی

اجابت لبیکی به مراتب شریف‌تر و بهتر است از آن چه که به انتظار آن نشسته است. پس ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ هیچ در استجابت تأخیر ندارد و همان طور که حرکات و أطوار ظاهری حکایت از حالات باطنی ما می‌کند و از سرّ اکثر آن بی‌خبریم و در بیان آن عاجز، چنانکه عطیه‌ای از کسی گرفتیم دست بر سر

می‌گذاریم یا بر چشم می‌نهیم امام صادق (ع) فرمود: عن ابی عبد الله (ع) قال: «ما أبرز عبد یده إلی الله العزیز الجبار إلّا استحیی الله عزّ و جلّ أن یردها صفرا حتّی یعجل فیها من فضل رحمته ما یشاء فإذا دعا أحدکم فلا یردّ یده حتّی یمسح علی وجهه و رأسه»«۱» (هیچ بنده‌ای دستش را به سوی خدای عزیز جبار إبراز نکرد مگر اینکه خدای عزّ و جلّ شرم دارد که دستش را تهی برگرداند، تا اینکه در آن از فضل رحمت خود آن چه که خود می‌خواهد بنهد پس هر گاه یکی از شما دعا کرد دست خود را به کنار نبرد تا بر سر و رویش مسح کند.)

و أمّا القسم الثانی و هو قولنا و منها ما لا یکون عن سؤال فانّما أرید بالسؤال التلفّظ به، فإنّه فی نفس الامر لا بد من سؤال إمّا باللفظ أو بالحال او بالاستعداد.

قسم دوم که گفتیم: «آنی است که از سؤال نباشد» مراد این است که از سؤال تلفظی نباشد چه در واقع و نفس الامر سؤال لازم است و ناچار است از سؤال یا سؤال به لفظ یا سؤال به حال یا سؤال به استعداد.

سؤال به لسان حال مثل ایستادن فقیر در پیش روی غنی و سؤال حیوان در پیش روی صاحبش برای ما یحتاجش گفته شده که «لسان الحال افصح من لسان المقال». شاعری عارف گوید:

و فی النفس حاجات و فیک فطانهٔ

سکوتی بیان عندکم و خطاب

و سؤال به زبان استعداد مثل سؤال اسماء الهیه، ظهور کمالاتشان را و سؤال اعیان ثابته یعنی ماهیات أشیاء وجودات خارجی خودشان را که اگر این سؤال نبود هرگز موجودی یافت نمی‌شد، زیرا ذات حق تعالی غنی از عالمیان است.«۲»

کما أنّه لا یصح حمد مطلق قطّ إلّا فی اللفظ، و أمّا فی المعنی فلا بدّ أن یقیّده الحال.

فالذی یبعثک علی حمد الله هو المقید لک باسم فعل او باسم تنزیه.

چنانکه حمد، به طور مطلق صحیح نیست مگر در لفظ، چه در معنی حال حمد را مقید می‌کند. پس آن چیزی که تو را بر می‌انگیزد بر حمد خدا آن مقید توست، یا به اسم فعلی یا به اسم تنزیهی.

یعنی چنانکه تا حالی در مقابل یکی از انگیزه‌های درونی به ظهور و تجلیات اسماء و صفات الهی که موجب تطور حالات قلبی است نباشد حمد از دهان حامد صادر نمی‌شود. همچنین است کلام در سؤال که در معنی حمد و سؤال مقیدند اما در لفظ می‌توان به طور مطلق تعبیر کرد که الحمد للّٰه علی کل حال.

قیصری گوید:

اینکه حمد را گفتیم به لسان حال مقید به آن حال معین است و همین حال معین باعث است که انسان مقید شود و حمد حق کند به اسم فعلی یا اسم تنزیهی، مراد از اسم فعل مانند اسماء معطی و رزاق و وهاب است و مراد از اسم تنزیهی مانند قدوس و غنی و صمد است و می‌شود که مقید به اسم صفت اضافی گردد، چون علیم و حکیم و قادر«۱».

و الاستعداد من العبد لا یشعر به و صاحبه و یشعر بالحال لأنّه یعلم الباعث و هو الحال.

فالاستعداد أخفی سؤال.

صاحب استعداد به استعداد جزئی خود که مقتضی فیضان معنی جزئی است بر او وقوف پیدا نمی‌کند چون خفی است و اطلاع و شعور به استعداد از شأن کمل است نه شأن مبتدیان در سلوک و نه از شأن ارباب احوال که متوسطانند و صاحب حال به حال خود شاعر (عالم) می‌شود و می‌داند که باعث بر سؤال، این حال است و از آن بر استعداد خود استدلال می‌کند و به آن پی می‌برد و چون استعداد امر خفی است سؤالش نیز مانند او خفی است. گاهی هم می‌شود که حال، برای دیگری معلوم گردد اگر چنانچه از احوال ظاهر شود چون شعور غنی به فقر فقیر محتاج«۲».

و إنّما یمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأنّ للّٰه فیهم سابقهٔ قضاء.

این گروه سائلان به لسان حال و استعداد را علمشان به اینکه حق تعالی در حقشان قضای سابق بر وجودشان دارد (و ناچار به آنان می‌رسد چه از خیر چه از شر و کمال و نقص و آن چه که بر ایشان در أزل تقدیر شد) مانعشان از سؤال لفظی است.

پس به این علمشان آسوده‌اند از طلب و این علم مانعشان است که از خدای متعال

چیزی بخواهند.

من گروهی می‌شناسم ز اولیا

که دهنشان بسته باشد از دعا

فهم قد هيّئوا محلّهم لقبول ما يرد منه و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم.

و این گروه محل را آماده می‌کنند برای قبول آن چه که بر اینها وارد می‌شود و بتحقیق که از نفوس و اغراضشان غایب شدند.

یعنی به تطهیر محل مشتغلند و آنها را از درن تعلقات به امور فانیه پاک می‌کنند تا جانشان طاهر گردد و جلا یابد تا اعیان حقایق به طهارتشان بر دل نشیند و زنگی نگیرد.

و من هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، و يعلم أن الحقّ لا يعطيه إلّا ما أعطته عينه من العلم به و هو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من اين حصل.

و از این گروه کسانی هستند که می‌دانند علم حق تعالی به این عبد در جمیع احوالش تابع اقتضای عین ثابت اوست که آن چه عین ثابت عبد تقاضا دارد بر او فایض می‌شود و از حق تعالی سؤال لفظی نمی‌کند (و سؤال لفظی او امتثال ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ است که عبد شکور است).

بر این مبنی است گفتار بعضی از اهل شطح«۱» که «الفقير لا يحتاج الى الله تعالى» در جواهر الاسرار گوید:«۲»

می‌گفت در بیابان رند دهل دریده

عارف خدا ندارد او نیست آفریده

این است معنای «الصوفی غیر مخلوق»، چه آفریدن صفتی است از صفات تکوینی و در مرتبه افعال أزلی و ابدی و آفریده معدوم است، چه پیش این طایفه غیر از آفریدگار هیچ شیء موجود نیست و نسبت، عین طرفین خود است و کمال عارف آن است که بداند او تعین و اضافتی بیش نیست.

و ما ثمّة صنف من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف فهم الواقفون على سرّ القدر.

و هيچ صنفى از اهل الله از اين فرقه مطلع بر سر القدر «أعلى كمالا و أكشف حالا» نيست.

و اين مشاهده حاصل نمى‌شود مگر بعد از فناء تام در حق تعالى و بقاء بعد از فناء تام به بقاء حق تعالى و تجلى حق براى بنده به صفت علميه تا از راسخين در علم گردد چنانكه حق تعالى فرمود: وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‌ءٍ من عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ«۱» (بقره: ۲۵۵).

اين مرتبه حاصل نمى‌شود مگر در سفر ثانى از اسفار اربعه كه براى اهل الله است و آن «سفر فى الحق است بالحق.» اينها هستند كه واقف بر سرّ القدرند و اما كسانى كه واصل شدند و به خلق رجوع كردند مطلع بر اسرار قدر نمى‌شوند اگر چه خوارق عاداتى و غرايبى از آنها بروز مى‌كند كه عقلها از ادراك آنها عاجزند.«۲»

انسان به حكم وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً داراى احوال گوناگون است كه به پيش آمد تجليات اسماء و صفات الهى قبض و بسط و اختلاف اسفار براى اشخاص پيش مى‌آيد چنانكه گفتيم:

از رحمت بى‌انتهاى خويش دارد

وابسته دام بلا اهل و لا را

گاهى ز اشراق رخ مهر آفرينش

بر آسمان جان دهد رشک ضيا را

گاهى ز زلف مشک‌ساى دلربايش

آشفته خود مى‌كند احوال ما را

دل در ميان إصبعين اوست دائم

از قبض و بسطش فهم كن اين مدعا را

الله قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً اى قوم

از این رو می‌شود که انسان گاهی در سفری از اسفار اربعه باشد و گاهی در سفر دیگر و به اختلاف حالات اختلاف اسفار پیش بیاید نه اینکه اسفار در طول زمانی یک دیگر قرار بگیرند مثلا حضرت خاتم الأنبیاء (ص) به حکم إِنَّ لَکَ فی النَّهارِ سَبْحاً طَوِیلًا (مزمل: ۷) و به حکم «لی مع الله وقت» و امثال آنها اختلاف أطوار و حالات قلبیه و

کشفیه و شهودیه و تصرفات در ماده کونیه و اتصال تام به عوالم الهیه به طور شدت و ضعف دارد. چون با خلق است و جان قوی است که «العارف یخلق بهمته» خوارق عادات از آنها بروز می‌کند و معجزات فعلی از آنها صادر می‌شود و چون سرمایه گرفتن از عالم اله را به نحو أتم و اکمل داراست هر گاه به اذن الله بخواهد به عالم ما وراء طبیعت و به سلسله علل جهان خلق بنگرد که از سرّ القدر عین ثابت هر چیزی آگاه شود می‌تواند چنانکه جناب کلینی در کتاب شریف اصول کافی در این باره بابی دارد که «إذ شاءوا ان یعلموا علموا».«۱»

و هم علی قسمین: منهم من یعلم ذلک مجملا و منهم من یعلمه مفصّلا و الذی یعلمه مفصلا أعلی و أتمّ من الذی یعلمه مجملا، فإنّه یعلم ما فی علم الله فیه إمّا بإعلام الله إیاه بما أعطاه عینه من العلم به، و إمّا بأن یکشف له عن عینه الثابتهٔ و انتقالات الأحوال علیها الی ما لا یتناهی.

و این واقفان بر سرّ قدر دو قسمند. قسمی به اجمال عالمند و قسمی به تفصیل و آن قسمی که بتفصیل عالمند اعلی و اتمّ است از آن کسی که با جمال عالم است. چه عالم بتفصیل می‌داند آن چه را که علم الله است در شأن او (که احوال عین ثابتش می‌باشد) و این علم به تفصیل یا به اعلام حق تعالی است او را (به اینکه إلقاء کند در روح و قلب او و تعلیم کند) به اینکه عین ثابتش مقتضی این احوال معینه است. (بدون اینکه او را بر عینش کشفا اطلاع دهد یعنی علما او را آگاه می‌کند.) و یا اینکه کشفا از عین ثابتش او را مطلع می‌کند و او را بر انتقالات احوالی که بر عین او مترتب است الی ما لا یتناهی اطلاع می‌دهد.

«پس اگر عینش مظهر اسم جامع باشد مثل عین نبی ما و عین خاتم اولیاء صلوات الله تعالی علیهم مطلع به جمیع اعیان است.«۲»

قیصری در فصل ثالث مقدمات شرح فصوص گوید:

بدان که اسماء الهیه را صور معقوله‌ای است در علم حق تعالی چه او عالم به ذات و اسماء و صفاتش لذاته است و آن صور عقلیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معینه هستند، در اصطلاح اهل الله اعیان ثابته

نامیده می‌شوند. چه کلی باشند چه جزئی. اهل نظر یعنی حکما کلیات را ماهیات و حقایق و جزئیات را هویات می‌نامند.«۱»

تبصره: عین ثابت که مرتبه حقیقت هر کسی است، در متن عالم اقتضای احکام خاصی دارد که چون رنگ وجود گرفت آن احکام و لوازم بر وی مترتب می‌شود.

مؤید الدین جندی در شرح فصوص شیخ از استادش صدر الدین محمد بن اسحاق قونوی از استادش محی الدین نقل می‌کند که:

او می‌گفت: چون به دریای روم از بلاد اندلس رسیدم عزم کردم سوار کشتی نشوم مگر بعد از اینکه تفصیل احوال ظاهر و باطن خود را از آن چه که حق سبحانه برای من تا آخر عمرم تقدیر فرمود مشاهده کنم پس به سوی حق به حضور تام و شهود عام و مراقبت کامل توجه کردم پس حق تعالی جمیع احوال مرا به من نمایاند حتی صحبت پدر تو را اسحاق بن محمد و صحبت تو و احوال تو و علوم تو و اذواق تو و مقامات تو و تجلیات تو و مکاشفات تو و جمیع حظوظ تو از حق تعالی. پس از آن که در کشتی سوار شدم با بصیرت و یقین به آن چه که بود و می‌شود بدون إخلال و اختلافی.«۲»

و هو أعلی: فإنّه یکون فی علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد و هو العین المعلومة إلّا أنّه من جهة العبد عنایة من الله سبقت له.

و این کسی که کشفا از عین ثابتش آگاه است اعلای از اولی است که علما آگاهی دارد چه علمش به عین ثابتش به منزله علم حق تعالی است به آن، چه این هر دو علم از معدن واحد مأخوذ است که آن عین معلوم است جز اینکه علم کامل به آن به واسطه عنایت از جانب پروردگار است در حق او و علم خداوند به آن لذاته است.

هی من جملة أحوال عینه الثابتة یعرفها صاحب هذا الکشف إذا اطلعه الله علی ذلک، [أی علی أحوال عینه]، فإنّه لیس فی وسع المخلوق إذا أطلعه الله علی أحوال عینه الثابتة التی تقع صورة الوجود علیها أن یطّلع فی هذه الحال علی اطلاع الحقّ علی هذه الأعیان الثابتة فی حال عدمها لأنها نسب ذاتیة لا صورة

لها. فبهذا القدر نقول إنّ العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة فی إفادة العلم. و من هنا يقول الله تعالى: «حَتَّى نَعْلَمَ» و

هی كلمة محققة المعنى ما هی كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب و غاية المنزه أن يجعل ذلک الحدوث فی العلم للتعلق و هو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله فی هذه المسألة، لو لا أنّه أثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعلق له لا للذّات و بهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف و الوجود.

ثم نرجع إلى الاعطيات فنقول: إنّ الأعطيات امّا ذاتية أو أسمائية. فأمّا المنح و الهبات و العطايا الذاتية فلا تكون أبدا إلّا عن تجلّ الهیّ و التجلّی من الذات لا يكون أبدا إلّا بصورة استعداد المتجلّى له و غير ذلک لا يكون، فإذن المتجلّى له ما رأى سوى صورته فی مرآة الحقّ.

برمی‌گرديم به عطايا و می‌گوييم: عطايا يا ذاتی است يا اسمائی. منح و هبات و عطايای ذاتيه نيست مگر از تجليات الهی (يعنی از حقيقت اين اسم جامع) و تجلی ذات نمی‌باشد مگر به صورت استعداد متجلی له (كه عبد است) و جز اين نيست. يعنی جز اينكه تجلی به صورت استعداد متجلی له باشد. پس متجلی له نديد مگر صورت خود را در مرآت حق.

قيصری گويد:

همچنان كه متجلی كه خدای متعال است وجود مطلق غير مقيد به اسم جزئی يا به صفت معينه است ناچار متجلی له هم بايد از رقيّت قيود مشخصه و عبوديت اسماء جزئی (مثل قهار و منتقم و عليم و حكيم و امثال آنها رها گردد تا سنخيت تحقق پيدا كند و قرب حاصل شود) ... جز اينكه از قيدی كه به آن قيد از رب خود تميّز پيدا كرد، هيچ گاه تخلّص پيدا نمی‌كند، و چون از آن قيود مشخصه و عبوديت اسماء جزئيه خالص شد و رهايی يافت، بين او و بين ربش از اين حيثيت مناسبتی حاصل می‌شود. كه به آن مناسبت تجلی ذاتی نيز حاصل می‌گردد و جز صورت عين خودش را در مرآت حق نمی‌بينند (يعنی در وجود متعين در اين صورت.)«۱»

خلاصه اينكه همّش را واحد شود كه به گرفتن رنگ وحدت، واحد به وحدت حقه حقيقيه را كه ذات حق تعالی است بهتر می‌يابد و به او قرب پيدا می‌كند.

چنانکه اشعار به این نکته را از کریمه لِمَنِ الْمُلْکُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ (غافر: ۱۶) می‌یابیم و در جوامع روایی از وسایط فیض الهی روایات بسیار نقل شده که همّ خود را واحد کنید یعنی از تشتت و تفرقه خاطر به در آیید که این را به إخلاص هم تعبیر می‌کنند.

ای نه دله ده دله هر ده یله کن

صراف وجود باش و دل یک دله کن

یک صبح به إخلاص بیا بر در ما

گر کام تو بر نیامد آن گه گله کن

ابن رشد در تلخیص الخطابهٔ گوید:

پیران دلشکسته‌اند، در احترام و تجلیل آنها سفارشات اکیده شد آدمی را در زمان پیری همّ واحد است، که این حسن بیشتر در پیری است چه در جوانی خاطرات بسیارند و خواهشها گوناگون، و جمع پراکنده‌ها دشوار اگر چه در جوانی نیز حسنی است که هنوز صفات دنیاوی در او رسوخ نکرده و تجرید از آنها آسان است.

ذات الهی ممکن نیست دیده شود مگر حین تجلی اسمائی از ورای حجب نورانیه صفاتیه چنانچه در حدیث است.

ابن اثیر در اسد الغابهٔ در شرح حال جریر بن عبد الله بجلی از او نقل می‌کند: در شب بدری ما با پیغمبر بودیم، رسول الله (ص) فرمود: «إنّکم ترون ربّکم یوم القیامهٔ کما ترون هذا لا تضامون فی رؤیته» قیصری حدیث را این طور نقل کرد: «سترون ربّکم کما ترون القمر لیلهٔ البدر». و این اسماء و صفات برای ذات به منزله ابرهای رقیقند که تعبیر به حجب شدند و باز چون حجاب جز وجود نیست و وجود نور است حجب نورانیه گفته شد. عارفی گوید:

کالشمس یمنعک اجتلاءک وجهها

و إذا اکتست برقیق غیم أمکنا

چون خورشید که روی او تو را از اجتلائش یعنی نیک جلوه دادنش و هویدا دیدنش باز می‌دارد اما چون روی او را أبر نازکی گرفت دیدنش میسور است.

و ما رأی الحقّ و لا یمکن أن یراه مع علمه أنّه ما رأی صورته إلّا فیه: کالمرآة فی الشاهد إذا رأیت الصور فیها لا تراها مع علمک أنّک ما رأیت الصّور أو صورتک إلّا فیها.

فأبرز الله ذلک مثالا نصبه لتجلّیه الذاتی لیعلم المتجلّی له أنّه ما رآه. و ما ثمّة مثال أقرب و لا أشبه بالرؤیة و التجلّی من هذا.

۸۹

و أجهد فی نفسک عند ما تری الصورة فی المرآة أن تری جرم المرآة لا تراه أبدا البتة حتّی أنّ بعض من أدرک مثل هذا فی صور المرایا ذهب الی أن الصورة المرئیة بین بصر الرائی و بین المرآة و هذا أعظم ما قدر علیه من العلم، و الأمر کما قلناه و ذهبنا إلیه.

چون دانستیم که تجلی ذاتی نیست مگر به صورت استعداد متجلی له و متجلی له ندیده است مگر صورتش را در مرآت حق پس بدان که چون عبد متجلی له مقید است و حق مطلق است و بزرگتر از آن که به صورت معینی محدود شود، تعالی الله عن ذلک، عبد حق را به طور اطلاق ندیده و نمی‌تواند ببیند، با اینکه می‌داند که صورت خود را ندیده مگر در حق. چون آیینه نسبت به کسی که صورتش را در او می‌بیند که وقتی صورت را در آیینه دیدی آیینه را نمی‌بینی با اینکه می‌دانی صورتها یا صورتت را ندیده‌ای مگر در آن و خدای تعالی مرآت را مثال تجلی ذاتی خویش قرار داد تا متجلی له بداند که او را ندیده است و مثالی اقرب و اشبه به دیدن و تجلی حق از دیدن در مرآت نیست. تو خود تلاش کن تا آن گاه که صورت را در آینه می‌بینی جرم آینه را هم ببینی و البته هرگز نخواهی دید، حتی بعضی گفتند: صورت مرئی، بین رائی و مرآت است یعنی مرآت اصلا مرئی و ملحوظ نیست.

و دانستن این معنا که گفته شد بزرگتر از آن است که به علم بحثی درآید و حق در مسأله همان است که ما گفتیم و اختیار کردیم.

و قد بیّنا هذا فی الفتوحات المکیّة در فتوحات گوید:

چون انسان صورتش را در مرآت دید به طور قطع می‌داند که صورت خودش را ادراک کرده است ولی به وجهی، و می‌داند که صورتش را ادراک نکرده است ولی به وجهی، چون صورت به صغر و کبر مرآت مختلف می‌شود و نمی‌تواند انکار کند که صورتش را دید و می‌داند که در مرآت صورتی نیست و آن صورت بین او و بین مرآت نیست و در گفتارش که صورتش را دید و ندید، نه صادق است و نه کاذب. این صورت چیست و جای آن کجاست؟ منفی است و ثابت، موجود است و معدوم، معلوم است و مجهول.

حق تعالی این مثال را برای عبد اظهار داشت تا بداند که چون در درک این حقیقت با اینکه از عالم است عاجز و متحیر است و برای او علم بتحقیق آن

حاصل نشده است، پس به خالق آن عاجزتر و جاهل‌تر و متحیرتر است.«۱»

و إذا ذقت هذا ذقت الغایهٔ التی لیس فوقها غایهٔ فی حقّ المخلوق فلا تطمع و لا تتعب نفسک فی أن ترقی فی أعلی من هذا الدرج فما هو ثمّ أصلا، و ما بعده إلّا العدم المحض.

و چون این مقام تجلی ذاتی را (به ذوق و وجدان نه به علم و عرفان) چشیدی بدان که غایت برایت حاصل شد و به نهایت رسیده‌ای و طمع فوق این را نداشته باش که برای مخلوق فوق این مقام نیست و خویشتن را رنج مده که از این مرتبه تجلی ذاتی ترقی کنی و این نهایت اسفار سالکین الی الله است و چون این مقام که بدان رسیدی وجود محض است بعد از آن نیست مگر عدم محض.

قیصری گوید:

«بدان که ظهور عین عبد برای عبد عین ظهور حق است برای او و رؤیت صورتش عین رؤیت اوست حق را، زیرا عین ثابتش مطلقا مغایر حق نیست چه شأنی از شئون حق و صفتی از صفات او و اسمی از اسماء اوست که حق به وجهی عین عبد و به وجهی غیر عبد است».«۲»

پس چون عینت را مشاهده کردی او را دیدی از این روست که حسین بن منصور حلاج گوید:

أنا من أهوی و من أهوی أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتنی أبصرته

و إذا أبصرته أبصرتنا

فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک، و أنت مرآته فی رؤیته أسماءه و ظهور أحکامها.

پس او مرآت توست در دیدن تو خودت را و تو مرآت اویی در رؤیت او اسمائش را و ظهور احکام اسماء را.

زیرا به وجود، اعیان ثابته و کمالات آنها ظاهر می‌شود و به اعیان، صفات وجود و اسماء او و احکام اسما ظاهر می‌شود چه اعیان ما محل سلطنت صفات وجود و اسماء او است. به این نکته که خالق و خلق مرآت یک دیگرند رسول الله (ص) در «المؤمن مرآة المؤمن» اشاره فرمود: چه مؤمن یکی از اسما حق تعالی است. (چنانکه در آخر سوره

حشر آمده است).«۱»

و لیست سوی عینه.

و عین تو که مرآت اوست مطلقا غیر عین او نیست. (چنانچه محجوب می‌پندارد).

فاختلط الأمر و انبهم: پس امر در هم آمیخت که مرئی عین حق است در صورت عبد که عبد مرآت حق می‌شود و عین عبد در صورت حق است که حق مرآت عبد می‌شود. پس حال مرئی در مرآتین در هم آمیخت که حق است یا عبد.

شیخ شبستری گوید:

دل اندر روی او یا اوست در دل

به من پوشیده شد این راز مشکل

فیض در تفسیر صافی از امیر علیه السلام و ابن جمهور احسائی در مجلی از امام صادق علیه السلام نقل کردند که:

«الصورة الإنسانية هی أكبر حجج الله علی خلقه و هی الكتاب الذی كتبه بيده و هی الهيكل الذی بناه بحكمة و هی مجموع صور العالمين و هی المختصر من اللوح المحفوظ و هی الشاهدة علی كل غائب و هی الحجة علی كل جاحد و هی الطريق المستقيم إلی كل خير و هی الجسر«۲» الممدود بين الجنة و النار«۳».

فمنّا من جهل فی علمه فقال: «العجز عن درک الإدراک إدراک، و منّا من علم فلم يقل بمثل هذا و هو أعلی القول، بل أعطاه العلم السكوت، كما أعطاه العجز و هذا هو أعلی عالم باللّه و ليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء، پس بعضی از این طایفه در علم خود جاهل است. (یعنی در تمیز بین مراتب در حال علمش به آنها متحیر شده) و گفت: «العجز عن درک الإدراک إدراک» و بعضی از این طایفه به آنها عالم

شد (و بین آنها تمیز داد) و مثل این حرف را نزد. (یعنی اعتراف به عجز نکرد.) این سکوت عالی‌ترین گفتار است و این سکوت اعلای از آن قول است.

(چه در آن قول اظهار عجز است.) بلکه علم، این را سکوت داد و آن را عجز و این کس که عالم ساکت است عالی‌ترین عالم باللّه است و این علم نیست مگر برای خاتم رسل و

خاتم اولیا.

قیصری گوید:

زیرا احاطه به جمیع مقامات و مراتب از کلی و جزئی و بزرگ و کوچک و تمییز بین آنها نمی‌باشد، مگر برای کسی که دارای اسم اعظم است ظاهرا و باطنا و آن خاتم رسل و خاتم اولیا می‌باشند، اما خاتم رسل، زیرا غیر او و از انبیا، حق و مراتب حق را مشاهده نمی‌کنند مگر از مشکات محمد- ص- که خاتم انبیاء است و از باطن آنان را مدد می‌کند.«۱» و اما خاتم اولیاء زیرا غیر او و از اولیاء آن چه را می‌گیرند نمی‌گیرند. مگر از او، حتی رسل ایضا حق را نمی‌نگرند مگر از مشکات و مقام او.«۲»

شیخ به همین معنا اشاره کرده گفت: و ما یراه احد من الأنبیاء و الرسل إلّا من مشکاة الرسول الخاتم، و لا یراه أحد من الأولیاء إلّا من مشکاة الولی الخاتم، حتّی إنّ الرسل لا یرونه- متی رأوه- إلّا من مشکاة خاتم الأولیاء: فإنّ الرسالة و النبوّة- أعنی نبوّة التشریع و رسالته- تنقطعان، و الولایة لا تنقطع أبدا. فالمرسلون، من کونهم أولیاء، لا یرون ما ذکرناه إلّا من مشکاة خاتم الأولیاء، فکیف من دونهم من الأولیاء؟ و إنّ کان خاتم الأولیاء تابعا فی الحکم لما جاء به خاتم الرسل من التشریع، فذلک لا یقدح فی مقامه و لا یناقض ما ذهبنا إلیه، فإنّه من وجه یکون أنزل کما أنّه من وجه یکون أعلی.

احدی از انبیاء و رسل نمی‌بیند این علم را مگر از مشکات رسول خاتم و نمی‌بیند او را احدی از اولیا مگر از مشکات ولی خاتم. حتی رسل آن گاه که آن علم را می‌بینند نمی‌بینند، مگر از مشکات خاتم اولیا، چه رسالت و نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع قطع می‌شوند اما ولایت هیچ گاه قطع نمی‌شود. پس مرسلون که اولیا هستند آن چه را می‌بینند از مشکات خاتم اولیا می‌بینند، پس چگونه خواهد بود حال اولیاء دیگر؟

(یعنی اولیایی که از مرسلین نیستند.) اگر چه خاتم اولیا در حکم الهی تابع خاتم رسل در تشریعیات است. (یعنی در این نشئه) و این حرف قادح مقام خاتم اولیا نیست و مناقض گفتار ما در بالا که خاتم اولیا متبوع است نیز نمی‌باشد چه تابع است به وجهی و

متبوع است به وجهی.«۱»

تبصره: امام پیشوای مطلق است و این مقام تجزیه بردار نیست. امکان ندارد در عصری دو امام باشد. برخی از سفرای الهی نبی هستند، امام نیستند. برخی از سفرای الهی امام هستند و نبی نیستند. برخی از سفرای الهی هم امام هستند و هم نبی هستند.

حرف اول از نبوت حرف نون

قلب نون واو آمده‌ای ذو فنون

حرف اول از ولایت حرف واو

قلب واو آمد ألف ای کنجکاو

حرف اول از الوهیت ألف

مبدأ جمله حروف مؤتلف

پس ولی قلب نبی و جان اوست

قلب قلبش ذات الله سرّ اوست

فکلّ نبیّ من لدن آدم الی آخر نبیّ ما منهم أحد یأخذ إلّا من مشکاة خاتم النبیّین، و إنّ تأخّر وجود طینته، فإنّه بحقیقته موجود، و هو قوله- ص- «کنت نبیّا و آدم بین الماء و الطین» و غیره من الأنبیاء ما کان نبیّا إلّا حین بعث.

هر پیغمبری از آدم تا آخرین پیغمبر (بلکه خود آدم) هیچ یک از آنها نیستند مگر اینکه نبوت را از مشکات خاتم النبیین گرفتند اگر چه وجود طینت خاتم به حسب زمان از آنها مؤخر است. زیرا حقیقت او

موجود بود و انبیا نبوت را از این حقیقت که روحانیت اوست گرفته‌اند. از این رو فرمود: «کنت نبیّا و آدم بین الماء و الطین» و انبیاء دیگر نبی نبودند مگر حین بعث.

قیصری گوید:

اعیان انبیا به حسب استعدادشان اگر چه طالب اظهار نبوت بودند لکن به سبب وجود انوار حقیقت محمدیه ظاهر نشدند، چون اختفاء کواکب و انوارشان هنگام طلوع شمس و چون در مقام طبیعت جسمیه یعنی نشئه عنصریه که به منزله ظلمت لیل است واقع شدند، یکی پس از دیگری ظاهر

شدند، چون ظهور قمر و کواکب در شب تاریک.«۱»

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

خدای متعال چون نور محمدی (ص) را آفرید چنانچه رسول الله خود فرمود:

«اول ما خلق الله نوری»، در این نور محمدی أرواح جمیع انبیا و اولیا را به جمع احدی جمع کرد، پیش از تفصیلشان در وجود عینی و این در مرتبه عقل اول است. سپس أرواح تعین پیدا کردند در مرتبه لوح محفوظی که نفس کلی است و به مظاهر نوریه‌شان متمیز شدند تا در عالم عنصری یکی پس از دیگری به انوار مختصه خود طلوع کردند. پس معنای گفتارش «کنت نبیا» این است که او بالفعل نبی بود و به نبوتش عالم بود و انبیاء دیگر بالفعل نبی نبودند و به نبوتشان عالم نبودند مگر حین بعث، بعد از وجودشان به بدن عنصری و استکمالشان شرایط نبوت را، پس کسی را نرسد که بگوید هر یک از این انبیا به همین مثابت بودند از آن رو که در علم الله که سابق بر وجود عینی ایشان هست نبی بودند و آدم بین ماء و طین بود. چه دانستی که أرواح انبیا و اولیا در نور محمدی به جمع احدی جمع بود.«۲»

و کذلک خاتم الأولیاء کان ولیّا و آدم بین الماء و الطین، و غیره من الأولیاء ما کان ولیّا إلّا بعد تحصیله شرائط الولایة من الأخلاق الإلهیة فی الاتصاف بها من کون الله یسمّی «بالولیّ الحمید».

و همچنین است خاتم اولیا که ولی بود آن گاه که آدم میان آب و گل بود، و دیگر اولیا ولی نبودند مگر بعد از تحصیلشان شروط ولایت را که اخلاق الهیه است یعنی اتصافشان به اخلاق الهیه، که خداوند تعالی ولیّ حمید است.

قیصری گوید:

شروط ولایت تحقق آنان است در وجود عینی و تطهرشان از صفات نفس و تنزهشان از خیالات وهمی و تخلقشان به اخلاق الهیه و تخلصشان از قیود جزئیه و ادای امانت وجودات افعال و صفات و ذات به آن که بالذات مالک آنها است. پس زمان فنایشان از خود و بقایشان بالحق متصف می‌شوند به

ولایت، و غایت بر ایشان حاصل می‌شود، چه ولایت از جمله صفات ذاتی حق است.

فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء و الرسل معه فإنّه الوليّ الرسول النبيّ. و خاتم الأولياء الوليّ الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب و هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد- ص- مقدّم الجماعة و سيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعيّن حالا خاصا ما عمّم. و في هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلّا بعد شفاعة الشافعين.

ففاز محمد- ص- بالسيادة في هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب و المقامات لم يعسره قبول مثل هذا الكلام.

و أما المنح الأسمائية: فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم، و هي كلها من الأسماء. فإما رحمة خالصة كالطيّب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة، و يعطي ذلك الاسم الرحمن. فهو عطاء رحماني.

و إمّا رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكريه الذي يعقب شربه الراحة، و هو عطاء إلهيّ، فإنّ العطايا الإلهيّة لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء.

اما منح اسمائیه: بدان که منح حق تعالی و عطایای او همه فایض از حضرت اسماء الهیه است، رحمت است از او به خلق.

قیصری در فصل دوم مقدمات شرح فصوص گوید:«۱» جامع جمیع اسماء و صفات الهی نعوت جمالیه و جلالیه است زیرا هر چه متعلق به لطف است، جمال است و هر چه متعلق به قهر است، جلال است و هر جمال نیز جلالی دارد، چون هیمانی که از جمال الهی حاصل می‌شود.

زیرا هیمان عبارت است از انقهار عقل از جمال و تحیر عقل در جمال و هر جلالی جمالی در بردارد و آن جمال لطف مستور در قهر الهی است کما قال الله تعالی: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ» (بقره: ۱۷۹) و قال امیر المؤمنین علیه السلام:

«سبحان من اتسعت رحمته لأولیائه فی شدّت نقمته و اشتدّت نقمته لاعدائه فی سعهٔ رحمته» و از اینجا سرّ سخن پیامبر صلی الله علیه و آله:«۱» «حفّت الجنهٔ بالمکاره و حفّت النار بالشهوات».«۲» دانسته می‌شود.«۳»

قصاص جلال است و حیات جمال، رحمت برای اولیا در آخرت است و شدت نقمتشان به مرض و فقر و جوع و امثال اینها در دنیاست و نقمت أعداء در آخرت و سعه رحمت برای آنها در دنیا که «الدنیا سجن المؤمن و جنهٔ الکافر» در بلاهای مؤمن رحمت است.

در بلا هم می‌چشم لذات او

مات اویم، مات اویم، مات او

مکاره کفّ نفس است از مشتهیات نفسانی که نتیجه آن ارتقای نفس ناطقه و عروج اوست به خداوند ذی المعارج پس در باطن مکاره بهشت است و شهوات نفسانی اگر چه به ظاهر شیرینند ولی جان را از توجه به عالم ملکوت باز می‌دارند و او را به پست‌ترین رتبه انتکاس می‌دهند ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ و این مشتهیات در باطن آتش روشن می‌کنند بخصوص آتش حرمان چنانکه مکاره بهشت می‌آورند بخصوص جنت لقا.

پس رحمت خالص مثل رزق لذیذ طیب (یعنی حلال) در دنیا و علوم و معارف نافع در آخرت که اسم رحمان آن را عطا می‌کند و یا رحمت مشوب و ممتزج (یا ظاهر رحمت است و باطن نقمت مانند امور شهوانی ملایم طبع چون اکل حرام و دیگر فواحش و منکرات که موافق نفسند و مبعّد قلبند از حق، و یا ظاهر نقمت است و باطن رحمت، چون شرب دوای ناگوار که نتیجه او راحت و صحت است و آن عطای الهی است زیرا نمی‌شود عطا را عطای او دانست مگر آن که به دست سادنی از سدنه اسماء باشد.«۴»

فتارهٔ یعطی الله العبد علی یدی الرحمن فیخلص العطاء من الشوب الذی لا یلائم الطبع فی الوقت أو لا ینیل الغرض و ما أشبه ذلک. و تارهٔ یعطی الله علی یدی الواسع فیعمّ، او علی یدی الحکیم فینظر فی الأصلح فی الوقت او علی یدی الوهّاب فیعطی

لینعم لا یکون مع الواهب تکلیف المعطی له بعوض علی ذلک من شکر أو عمل أو علی یدی الجبّار فینظر فی الموطن و ما یستحقه چون هر یک از اسماء الله سادنی هستند خدای متعال گاهی به عبد به دست اسم سادن رحمن اعطا می‌کند که در این صورت عطای خالص است از شوب غیر ملایم طبع در وقت و حال، و گاهی به اسم واسع می‌دهد که عموم خلایق را شامل می‌شود مثل صحت و رزق، و گاهی به دست سادن حکیم می‌دهد که نظر به امر اصلح در وقت می‌کند و گاهی بنده را بر اسم وهاب عطا می‌کند که تکلیف عوض از شکر یا عمل در او نیست بلکه عطا می‌کند که انعام کند (بلکه تا بر بندگان جودی کنم) و گاهی بنده را به دست جبار می‌بخشد که در موطن معطی له (که عبد است) و آن چه استحقاق دارد نظر می‌کند.

قیصری گوید:

جبار هم به معنای جبر انکسار است که جبران کردن است هم به معنی قهر و غلبه.

أو علی یدی الغفّار فینظر المحل و ما هو علیه. فإن کان علی حال یستحق العقوبۀ فیستره عنها، أو علی حال لا یستحق العقوبۀ فیستره عن حال یستحق العقوبۀ فیسمّی معصوما و معتنی به و محفوظا و غیر ذلک مما یشاکل هذا النوع.

یا به دست غفار می‌بخشد که نظر در محل می‌کند پس اگر محلّ بر حالی است که استحقاق عقوبت دارد او را از عقوبت باز می‌دارد و ساتر او از عقوبت است و اگر در حالی است که استحقاق عقوبت ندارد، ساتر او از حالی است که استحقاق عقوبت پیدا کند که محل را که عبد است در این وجه دوم معصوم و معتنی به و محفوظ نامند و همچنین بر این قیاس است سدنه دیگر.

و المعطی هو الله من حیث ما هو خازن لما عنده خزائنه، فما یخرجه إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ علی یدی اسم خاص بذلک الأمر. «ف أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» علی یدی اسم العدل و أخوته.

معطی (در هر سادنی) الله تعالی است چون خازن اوست وَ إِنْ من شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر: ۲۱)- که آن خزاین را به قدر معلوم بر دست سادنی که اسم خاص است صادر می‌کند. پس آن چه را که آفرید به دست اسم عدل و اشباه آن (که مقصد و حکیم است) اعطا فرمود.

دیگر گفته نمی‌شود چرا این فقیر است و این غنی؟ چرا این انسان است و این سگ؟

زیرا حکم عدل آن چه را که خواهش عین هر چیزی است عطا فرمود فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ (انعام: ۱۴۹) این آیه علت چرا نگفتن است.

و أسماء الله لا تتناهى لأنّها تعلم بما يكون عنها- و ما يكون عنها غير متناه- و إن كانت ترجع إلى اصول متناهية هى امّهات الأسماء أو حضرات الأسماء.

و اسماء خداوند، غیر متناهی است اگر چه برگشت همه به اصول و امهاتی است که متناهیند.

امهات صفات هفت صفتند که آنها را ائمه سبعه گویند که حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلامند و امهات اسماء چهار اسم است که اول و آخر و ظاهر و باطن است.

تفصیل معانی آنها را قیصری در فصل دوم مقدمه شرح فصوص آورده است.

و على الحقيقة فما ثمّ إلّا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النّسب و الإضافات التى يكنّى عنها بالأسماء الإلهية.

و الحقيقة تعطى أن تكون لكلّ اسم يظهر، إلى ما لا يتناهى، حقيقة يتميّز بها عن اسم آخر، و تلك الحقيقة التى بها يتميّز هى الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك كما أن الأعطيات تتميّز كلّ أعطية عن غيرها بشخصيّتها و إن كانت من أصل واحد، فمعلوم أنّ هذه ما هى هذه الاخرى، و سبب ذلک تميّز الأسماء.

و در حقیقت با این همه اسماء متکثره یک حقیقت واحدهٔ بیش نیست که همه این نسب و اضافات را که به اسماء الهیه نام می‌بریم می‌پذیرد.

پس اسماء از حیث تکثرشان نیستند مگر نسب و اضافاتی که مسماهٔ به صفاتند زیرا ذات در همه مشترک است و چون با صفتی اعتبار شود اسم می‌شود. قدرت، صفت است و چون با ذات اعتبار شود یعنی قادر یا قدیر گوییم اسم می‌شود و همچنین در جمیع صفات که مثلا حیات صفت است وحی اسم.

فما فى الحضرة الإلهية لاتساعها شىء يتكرر أصلا.

در حضرت الهیه از جهت اتساعش و کلیت سعه وجودی غیر متناهی‌اش شیء نیست که متکرر شود.

یعنی هیچ جلوه‌ای و عطیه‌ای دومی ندارد چه هر تجلی اختصاص به مقام خود و انیّت خود دارد که دومی اگر چه از جهاتی مانند او باشد آن جلوه اول نیست. از این روی عرفای شامخین فرمودند: «لا تکرار فی التجلّی» و این همه تجلیات، اتساع

وجودی متجلی را می‌رساند و وحدت کلیه آن ذات را تأکید می‌کند یعنی این کثرت در حقیقت بسط و ظهور وحدت حقه حقیقیه ذات الهیه است که (زلف آشفته او موجب جمعیت ماست).

هذا هو الحقّ الذی نعول علیه.

این همان حقی است که بر آن تکیه می‌کنیم.

و هذا العلم کان علم شیث علیه السلام، و روحه هو الممدّ لکلّ من یتکلّم فی مثل هذا من الأرواح ما عدا روح الخاتم فإنّه لا یأتیه المادهٔ إلّا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تکون المادهٔ لجمیع الأرواح.

و این علم (که علم به اعطیات و منح و هبات است) علم شیث علیه السلام است و روح شیث ممد أرواح کاملانی است که در این علم متکلمند جز روح خاتم (که استمداد از هیچ روحی نمی‌کند) بلکه ماده آن یعنی مدد آن از حق تعالی است بلکه روح او ممدّ جمیع أرواح است.

حتی روح شیث هم از مرتبه روح خاتم ممد می‌گیرد و اینکه گفتیم از مرتبه شیث یا از مرتبه خاتم جهت این است که مفیض در حقیقت حق سبحانه است منتها در این مقام و مرتبه.

و إن کان لا یعقل ذلک من نفسه فی زمان ترکیب جسده العنصری. فهو من حیث حقیقته و رتبته عالم بذلک کلّه بعینه، من حیث ما هو جاهل به من جههٔ ترکیبه العنصری.

فهو العالم الجاهل، فیقبل الاتصاف بالأضداد کمال قبل الأصل الاتصاف بذلک، کالجلیل و الجمیل و الظاهر و الباطن و الأول و الاخر، و هو عینه و لیس غیره [من حیث الحقیقهٔ و التغایر بینهما من حیث الإطلاق و التقیید] فیعلم و لا یعلم و یدری و لا یدری و یشهد و لا یشهد.

و بهذا العلم سمّی شیث لان معناه هبهٔ الله.

و به این علم شیث به اسم شیث نامیده شد زیرا معنای شیث در عبرانی هبهٔ الله است.

و این لفظ شیث بر او اطلاق شد تا لفظ که ظاهر است با مسمایش که عین شیث است و مظهر وهّاب و فتّاح است مطابق شود.

فبیده مفتاح العطایا علی اختلاف أصنافها و نسبها، چه مفتاح عطایا با اختلاف أصناف و نسبش به دست اوست.

از آن جا که کسی به ذوق و وجدان چیزی را نمی‌داند مگر اینکه در او از آن چیز هست. پس شیث که مفاتیح عطایا در دست اوست عین حقیقت او مشتمل بر آن اسماء و مظهر وهاب و روحش مظهر عطایا و مواهب الهیه است.

فإنّ الله وهبه لآدم أول ما وهبه: و ما وهبه إلّا منه لأن الولد سرّ أبیه، فمنه خرج و الیه عاد.

هبة الله است زیرا اول موهبتی است که حق جلّ و علا به آدم هبه فرمود (که لسان حال آدم بعد از فقد هابیل این سؤال بود که حق جلّ و علا بدل از او را به وی ببخشد) و به او نبخشید مگر از او (زیرا آدم مشتمل بر شیث و جمیع اولاد خود است از این جهت همه از ظهر او و بر سبیل ذرّ چنانچه حدیث به آن ناطق است به درآمدند) چه اینکه ولد، سرّ پدر است (یعنی در وجود پدر نهفته و بالقوة در او گنجانده شده است). پس از او خارج شد و به سوی او برگشت.

قیصری گوید:

در این سخن اشاره است به اینکه آدم نیز سرّ حق است. زیرا ظهورش از او و عودش به سوی اوست، چنانکه از حضرت عیسی نقل است که فرمود: «انّی ذاهب الی ابی و أبیکم السماوی».

شبستری گوید:

جناب قدس وحدت دیر جان است

که سیمرغ بقا را آشیان است

ز روح الله پیدا گشت این کار

که از روح القدس آمد پدیدار

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت

در آیی در جناب قدس لاهوت

بود محبوس طفل شیر خواره

به نزد مادر اندر گاهواره

چو گشت او بالغ و مرد سفر شد

اگر مرد است همراه پدر شد

عناصر مر تو را چون امّ سفلی‌ست

تو فرزند و پدر آبای علوی‌ست

از آن گفته است عیسی گاه اسری

که آهنگ پدر دارم به بالا

تو هم جان پدر سوی پدر شو

به در رفتند همراهان به در شو

اگر خواهی که گردی مرغ پرواز

جهان جیفه پیش کرکس انداز

به دونان ده مر این دنیای غدار

که جز سگ را نشاید داد مردار

فما أتاه غریب لمن عقل عن الله و کلّ عطاء فی الکون علی هذا المجری فما فی أحد

من الله شیء و لا فی احد من سوی نفسه شیء و إن تنوعت علیه الصور.

و ما کلّ أحد یعرف هذا، و أنّ الأمر علی ذلک، إلّا آحاد من أهل الله. فإذا رأیت من یعرف ذلک فاعتمد علیه فذلک هو عین صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالی. فأی صاحب کشف شاهد صورة تلقی إلیه ما لم یکن عنده من المعارف و تمنحه ما لم یکن قبل ذلک فی یده، فتلک الصورة عینه لا غیره. فمن شجرة نفسه جنی ثمرة غرسه کالصورة الظاهرة منه فی مقابلة الجسم الصیقل لیس غیره، إلّا أنّ المحل أو الحضرة التی رأی فیها صورة نفسه تلقی إلیه بتقلب من وجه لحقیقة تلک الحضرة، پس آن کس که ادراک حقایق از حق جلّ و علا می‌کند در نزد او محرز است که امر غریبی برای او نیامده است و هر

عطایی که در وجود است بر این مجراست. یعنی هر کس به حسب قابلیت خود که اقتضای عین اوست می‌گیرد اگر چه صور فایض بر او گوناگون باشد. (یعنی با این اختلاف صور به حسب قابلیت خود عطا می‌پذیرد).

و هر کسی به این نکته پی نمی‌برد مگر اوحدیّ که بر اسرار قدر مطلعند. پس اگر چنین کسی را دیدی بر قول او اعتماد کن که این شخص دانا «عین صفاء خلاصهٔ خاصهٔ الخاصّهٔ» از عموم اهل الله است.

«الخاصّهٔ» و اصل است «و خاصهٔ الخاصهٔ» آن کسی است که رجع بالحق الی الحق، و «صفاء خلاصهٔ خاصهٔ الخاصّهٔ» علوم و حقایق حقانیه است که از شوب اکوان و نقایص امکان صافی است.

پس هر صاحب کشفی که صورتی یعنی معارفی به او القا می‌شود و منح و عطایایی به او هبه می‌شود که قبلا نداشت و در دست او نبود همه آنها عین اوست نه غیر او. پس از درخت وجود خود ثمره کاشته خود را چیده است.

مثل صورت ظاهری که در مقابل جسم صیقل (شفاف) قرار گرفته جز صورت او نیست. همان طور که اگر جسم صیقل، (مثلا مرآت) گوناگون باشد صورت رائی گوناگون دیده می‌شود، عین اشخاص نیز که گرفتن صور را مختلف نشان می‌دهد چنین است.

در چند جای قرآن شریف آمده است (اعراف: ۴۵، هود: ۱۹، إبراهیم: ۳) که سبیل الله را کج و معوج قرار دادند مثلا: أَلا لَعْنَةُ الله عَلَى الظّالِمِینَ الَّذِینَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ الله وَ یَبْغُونَها عِوَجاً (هود: ۱۹) زیرا انسان خود سبیل الله و صراط مستقیم است. این صراط مستقیم را نپیمودند و مستقیم نرفتند کج و معوج شدند و همچنان محشور می‌شوند.

وَ لَوْ تَری إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناکِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (الم سجده: ۱۲). این صورت و کلمه به هر رنگی که منصبغ شد آن چه که از کمون ذاتش بر او القا می‌شود، آن رنگ و رسم و روش در او اثر می‌گذارد و علی التحقیق آن چه برای انسان در خواب و بیداری به صورت کشف چه با مثال و چه بی‌مثال یعنی فوق التمثل پیش می‌آید از کنه سرّ اوست و کاشته‌های اوست که با جان او یکی شده و مطابق اصل خودش به صورتی در می‌آید، چنانکه در روایات عدیده در کافی و غیر آن از معصومین علیهم السلام در تمثیل اعمال در مواطن مختلفه برای انسان روایت شده است.

قیصری در شرح به این روایات نظر دارد که می‌گوید:

در حضرت خیال اعیان یا کماهی ظاهر می‌شوند یا به صورت صفاتی که بر آنها غالب است که در صورت دوم احتیاج به تعبیر دارند. مثل اینکه خیرّ محسن با حسن صور ظاهر می‌شود و شریر ظالم با قبح صور، مثل صورت کلب و سباع.«۱»

جامی در شرح عبارت شیخ که فرمود: فأیّ صاحب کشف شاهد صورهٔ تلقی علیه ما لم یکن عنده من المعارف و تمنحه ما لم یکن قبل ذلک فی یده فتلک الصورهٔ عینه لا غیره فمن شجرهٔ نفسه جنی ثمرهٔ غرسه» گوید:

اگر گویی بسیار می‌شود که اهل الله أرواح انبیا و اولیا گذشته را در وقایع و مقامات، در صورت حسنه می‌بینند و علوم و معارفی را که در دست ندارند از آن صور می‌گیرند و از این قبیل است آن چه را که شیخ در صدر کتاب نقل کرد که در مبشره‌ای رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را دید و این کتاب را از او گرفت و این معارف و حکم را از او دریافت کرد پس چگونه صحیح است اطلاق حکم به اینکه هر صورتی که به صاحب کشف القا می‌شود و همه معارفی که به او داده می‌شود آنها صورت عین او هستند لا غیر؟ در جواب گوییم: معنایش این است که آن صور و حقایق در غیب نفس مکاشف مستجنّ (نهفته) است. نفس که برای ظهور آن صور و معارف مستعد شد پس به رنگ احکامی چون سعه و صقالت و استوا و غیر آنها که در مکاشف وجود

دارند بر او آشکار شدند. یعنی آن حقایق از معبر عین او نازل می‌شوند منتها چون به رنگ این معبر متصف می‌گردند و منصبغ به احکامش می‌شوند شیخ مبالغه به این عبارت فرمود: «و تلک الصورهٔ عینه لا غیره».«۱»

و از این گفتار روشن می‌شود سخنی که از حضرت عیسی علیه السلام آمده است و از زبان ائمه ما علیهم السلام نیز نقل شده است که: «علم در آسمان و زمین و ما ورای دریا نیست علم در شما نهفته است به آداب اهل الله متأدب شوید تا در دریای علم منغمر گردید».

سالک باید بداند که در سیر و سلوکش باید همت داشته باشد و صابر باشد و در گرفتن تعجیل نکند و بداند زود زود نمی‌دهند تا کم کم ظرفیت پیدا کند. شاید در همین لحظه بعد رسیدی و یافتی. شیخ عطار گوید:

اگر یک انبار پر از ارزن باشد و به تو گویند که گنجشکی روزی یک دانه ارزن از آن ببرد تا انبار خالی شود آن گاه به تو بخشیم، باید صابر باشد و بداند کسانی که زود می‌گیرند بیم آن است که مجذوب اسمی

شوند و در آن حد بمانند لذا فرمودند که این گونه بودن چندان تعریفی ندارد دیر رسیدن قیمت و ارزش بیشتری دارد زیرا قابلیت پیدا می‌کند برای رسیدن به مقامات و حقایق.

کما يظهر الكبير فی المرآة الصغيرة صغيرا و يظهر غير المستطيل فی المستطيلة مستطيلا، و المتحركة متحركا و قد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة، همچنان که بزرگ در آیینه کوچک، کوچک دیده می‌شود و غیر مستطیل در آیینه مستطیل مستطیل دیده می‌شود (چنانکه در شمشیر صیقلی انسان صورت خود را مستطیل می‌بیند) و در آیینه متحرک و یا صیقل متحرک هر چه باشد بیننده که خود ساکن است خویشتن را متحرک می‌بیند و گاهی خودش را در صیقل، منکوس می‌بیند.

همچنان که هر جسم صیقل که روی زمین باشد انتکاس صورت را نشان می‌دهد چنانکه در آب به خوبی مشهود است و هکذا همچنین است و پیاده شدن معارف و مقامات حقیقیه کلمات وجودیه بدون تجافی آنها از مقام خود در حضرتی از حضرات

مقامات انسان.

و قد تعطيه عين ما يظهر منها فيقابل اليمين منها اليمين من الرائی و قد يقابل اليمين اليسار و هو الغالب فی المرايا بمنزلة العادة فی العموم و بخرق العادة يقابل اليمين اليمين و يظهر الانتكاس. و هذا كلّه من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلّی فيها التی أنزلناها منزلة المرايا فمن عرف استعداده عرف قبوله و ما كلّ من يعرف قبوله يعرف استعداده إلّا بعد القبول و إن كان يعرفه مجملا إلّا أنّ بعض أهل النظر من أصحاب

العقول الضعيفة يرون أنّ الله لمّا ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء، جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة و ما هو الأمر عليه فی نفسه و لهذا عدل بعض النظّار الی نفی الإمكان و إثبات الوجوب بالذات و بالغير و المحقق يثبت الإمكان و يعرف حضرته، و الممكن و ما هو الممكن و من أين هو ممكن و هو بعينه واجب بالغير و من أين صحّ عليه اسم الغير الذی اقتضى له الوجوب و لا يعلم هذا التفصيل إلّا العلماء باللّه خاصة.

در اینجا فصّ شیثی را خاتمه می‌دهیم. چند جای گفتار شیخ را چه در این فصّ و چه در فصّ آدمی متعمدا نیاوردیم تا وقتش فرارسد و در آخر این بحث که راجع به تمثیل ملکات اشاره‌ای شد بسیاری از اسرار روایات را برای ما حل می‌کند و در فصهای بعدی پاره‌ای از این مطالب بهتر و بیشتر خود را نشان می‌دهند. گر چه در آمدن ملکات و علوم و معارف به صور مثالی، بخصوص صور شریفه أرواح مؤمنین و کملین به ویژه سفرای الهی را دیدن و از زبان آنها حرف شنیدن لذید است ولی فوق آن که رؤیت بی‌مثال است که کشف عقلی است شیرین‌تر و قوی‌تر است و «الی الله تصير الأمور».

۱۰۵

۳. فصّ حکمة سبّوحیّة فی کلمة نوحیّة

(۳. فصّ حکمة سبّوحیّة فی کلمة نوحیّة) در تفریع این فصّ بر فصّ شیثی شارحان ملا عبد الرزاق قاسانی«۱» و قیصری و جامی را بیانی است به شرح زیر. ملا عبد الرزاق گوید:

سبوح یعنی منزه از هر نقص و آفت و چون شیث علیه السلام مظهر فیض الهی رحمانی بود و فیض نمی‌باشد مگر به اسماء و اسماء همه در تحت اسم رحمان مندرجند و رحمانیت اقتضاء استوای بر عرش را دارد، زیرا فیض همان طور که نمی‌شود مگر به اسماء همچنین نمی‌شود مگر به قوابل پس حکمت عطا و وهب اقتضای تعدد اسمائی و وجوب محل موهوب له قابل را می‌کند و اصل قابلیت برای طبیعت جسمانیه است از این روی و بدین جهت بر قوم او حکم تعدد و قوابل غلبه کرد. حتی اینکه بعد از زمان نبوت شیث و زمان فترت، اصنام را بر صور اسماء اتخاذ کردند و گمان بردند که اسماء أجسام و اشخاصند و معاد جسمانی محض است. پس حالشان و وضعشان ایجاب کرد که به تنزیه دعوت شوند و به توحید و تجرید تنبیه شوند و أرواح مقدسه را یاد آورند و متذکر شوند و به معاد روحانی برسند. پس خدای متعال نوح علیه السلام را به حکمت سبوحیه مبعوث فرمود تا دعوت به تنزیه و رفع تشبیه کند. پس دعوت نوح به باطن است و نسبت به دعوت شیث چون نسبت دعوت عیسی علیه السلام است به دعوت موسی علیه السلام.«۲»

۱۰۶

بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان

ماهیت هر مفهومی را چون با وجود بسنجیم اگر نسبت وجود به او وجوب و ضرورت است، یعنی انفکاک وجود از او نشاید، آن را واجب گویند و اگر نسبت وجود به آن امتناع است، یعنی انفکاک وجود از او ضروری است، آن را ممتنع«۱» خوانند و اگر چنانچه نسبت وجود و عدم به آن، هیچ یک ضرورت ندارد بلکه نسبت به هر دو یکسان است که اگر علت وجودی‌اش تحقق پیدا کرد لباس هستی می‌پوشد و اگر نه در عدمش«۲» باقی است، آن را ممکن گویند. ممکن به این معنی از مفاهیم و جهات است که از اعتبارات نسبیّه بین دو چیز مثلا وجود و ماهیت می‌باشد.

گاهی امکان می‌گوییم که آن را تعبیر به امکان استعدادی می‌کنیم این امکان از مفاهیم و اعتبارات نسبیّه نیست بلکه وجودی است دارای مرتبه‌ای از کمال و مستعد برای کمالات بیشتر. از این رو امکان استعدادی در عقول و مجردات صرفه جاری نیست و فقط به موجودات مادی اختصاص دارد.

جناب آمدی در کتاب شریف «درر» آورده است: «إنّ امیر المؤمنین علیه السلام سئل عن العالم العلوی فقال: صور عاریة عن المواد، عالیة (خالیة) من القوة و الاستعداد تجلّی لها ربّها فأشرقت و طالعها فتلألأت و القی فی هویّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله و خلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زکّاها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر أوائل عللها و إذ اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد شارک بها السبع الشداد.

از این روی عوالم مجرده، هر مقامی در حد خود پر است که هر یک دارای مقام معلومند وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ امّا امکان به معنای اول در جمیع ما سوی الله جاری است. یعنی قاطبه موجودات مجرد و مادی در ایجاد و در بقا، محتاج به علتند و هیچ گاه این افتقار از آنها گرفته نمی‌شود که «الفقر سواد الوجه فی الدارین».

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

نکته: بحث در معانی امکان و اقسام آن بحثی است که از دو را دور درباره ما سوی الله

می‌شود. خلاصه، بحث فلسفی است نه عرفانی. چه عارف به برهان صدیقین وجود می‌بینند و بس که وحدت بر همه قاهر است و تعینات مظاهر که بظاهر کثرت آور است مقهور در وحدت و تدلیات صرفه‌اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت ظاهر و مظهر و متجلی و مجلاهم نیست و اگر عارف گوید امکان، یعنی وجودات ربط محض به قیم و قیوم«۱» خودند. خلاصه حکیم و منطقی امکان استعدادی را در ماده و دیگر امکانات را جهات«۲» در نسبت می‌گیرند و عارف امکان را وجودات متکثره که ربط محضند و جز واجب نیستند و چون بدقّت بنگری آن چه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.

قلب المؤمن عرش الرحمن

اینکه مرحوم ملا عبد الرزاق فرمودند اصل قابلیت برای طبیعت جسمانی است حق و نکته‌ای بسیار دقیق است. زیرا چنانکه در بحث پیش دانسته شد موجودات عوالم علوی عاری از مواد و خالی از قوه و استعدادند و امکان استعدادی در عالم حرکت، یعنی از عالم ماده جاری است، که به برکت حرکت قابل گرفتن مواهب الهیه می‌شوند و چون انسان را از نطفه تا به عقل مراحل و منازل بسیار است و در هر موطن واجد کمالات و قابل عطیات بعدی می‌گردد که «یا من لا تزیده کثرة العطاء إلّا جودا و کرما» و دیگر موجودات مادی را این کثرت منازل و مراحل نیست و انسان است که از عقل هیولانی به عقل مستفاد

می‌رسد، تراب همنشین رب الأرباب می‌گردد و نیز جمیع اسماء و صفات الهی در اسم رحمان مندرجند از این رو قلب مؤمن عرض الرحمن گفته شد.

یعنی این محل و موطن است که به جهت ارتباط و تعلق داشتن به ماده و به سیر منازل، قابل گرفتن مواهب اسمائیه الهی می‌گردد الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسانَ، عَلَّمَهُ الْبَیانَ (الرحمن: ۴- ۱) الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی (طه: ۵) و «قلب المؤمن عرش الرحمن».

تشبیه و تنزیه

اینکه ملا عبد الرزاق فرمود حضرت نوح علیه السلام مردم را به تنزیه حق خوانده«۱» و آنها را بر توحید و تجرید آگاه فرمود، باز نکته‌ای بس شریف است.

جناب ثقة الإسلام کلینی در کتاب توحید کافی و مرحوم صدوق ابن بابویه در کتاب توحید و دیگران در جوامع روایی از عامه و خاصه آورده‌اند که حق تعالی را از حد تعطیل و تشبیه دور بدانید:

«سئل أبو جعفر الثانی علیه السلام یجوز أن یقال للَّه إنّه شیء. قال نعم یخرجه من الحدّین حدّ التعطیل و حدّ التشبیه».«۲»

تعطیل اینکه او را از سلطنتش بر کنار بداری و مخلوقش را از حیطه تصرفش به در بری، و تشبیه اینکه او را با مخلوقش همنشین کنی، نه آن چنان کن نه این چنین.

در خطبه اول نهج البلاغه است که «مع کلّ شیء لا بمقارنة و غیر کلّ شیء لا بمزایلة» از حضرت امام صادق علیه السلام است که:

«انّ الجمع بلا تفرقة زندقة و التفرقة بدون الجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید» تعطیل یعنی خدا را از مملکت او به در بریم یعنی او یک طرف و مخلوق طرف دیگر تشبیه یعنی او را با مخلوق برابر کنیم او را در صفات مخلوق مقید کنیم و شبیه مخلوق بدانیم.

اما بیان قیصری در وجه تسمیه فصّ نوحی به حکمت سبوحی:

چون بعد از مرتبه الهیت و مبدئیت مرتبه عالم أرواح که عقول مجرده‌اند می‌باشد و مر آنان راست تنزیه حق از نقایص امکانیه، زیرا جمیع کمالاتشان بالفعل موجود است و نقایصشان فقط از جهت احتیاجشان

است و امکانشان به حسب وجودات متعینه و ذوات متقیده ایشان، و هر منزهی حق را از نقصی که در خود است تنزیه می‌کند از این رو حکمت سبوحی را بعد از حکمت نفثیه آورد و چون حکم غالب بر نوح علیه السلام تنزیه حق است زیرا آن حضرت اول مرسلین است و شأن رسول این است که امت خودش را

به سوی حقی که واجب و منزه از نقایص امکانیه است دعوت کند و الهیّت را از هر چه که اسم غیریت بر آن واقع می‌شود نفی کند، اگر چه می‌داند که آن نیز مجلای الهی است، و بر قوم نوح عبادت اصنام غالب بود و نوح علیه السلام منزه حق است از اصنام، از این روی حکمت سبوحیه را با کلمه نوحیه قرین کرد از جهت مناسبتی که بین کلمه نوحیه و حکمت سبوحیه است و سبوح یعنی مسبّح و منزّه چون قدّوس که به معنای مقدّس است«۱».

کانّ قیصری می‌خواهد سلسله ظهور انبیا را با سلسله مراتب عینی وجود تطبیق دهد، مبدئیت و الهیت برای آدم، عطایای اسمائی که بعد از مرتبه مبدئیت است به شیث که بعد از آدم است و چون اسماء علیه را تسبیح و تقدیس است که نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ و در حدیث است «طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس»، بنا بر این تسبیح و تقدیس را به نوح و إدریس. نوح را که بعد از هبةُ الله است سبوحی دانسته و إدریس را که بعد از نوح است قدوسی زیرا سبوح مقدم بر قدوس است، برای اینکه سبوح تنزیه ذات است و قدوس تنزیه صفات و ذات بر صفات مقدم است از این رو حدیث شریف فرمود تسبیح طعامشان است و تقدیس شرابشان و حکمای الهیین فرمودند «التسبیح و التقدیس غذاء الروحانیین و غذاء کل موجود هو مما خلق منه ذلک الموجود».

نکته: یکی از اسماء و صفات الهی این است که هُوَ یُطْعِمُ وَ لا یُطْعَمُ (انعام: ۱۴) سعی کن مظهر این مقام باشی تا تشبه به حق جل و علا پیدا کنی که لذت احتماء (پرهیز) و این حال به مراتب از لذت اکل و شرب حیوانی برتر و بالاتر است.

اگر لذت ترک لذت بدانی

دگر لذت نفس لذت ندانی

از شکم پروران سرمشق مگیر بلکه ذَرْهُمْ یَأْکُلُوا وَ یَتَمَتَّعُوا وَ یُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ یَعْلَمُونَ (حجر: ۴) و چون کمتر خوری کمتر خوابی و متخلق به این خلق الهی گردی که لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ (بقره: ۲۵۵) و به ملائکه تشبّه پیدا کنی که «طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس». چنانکه از اهل بیت عصمت مأثور است و ملائکه گفتند نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ (بقره: ۳۱).

جناب قاضی سعید قمی در رساله شریفه اسرار الصلاة آورد:

از اهل بیت علیه السلام روایت است که در شب معراج در مقامی جبرئیل علیه السلام پیغمبر ما (ص) را دستور توقف داد. رسول الله جهت را پرسید.

جبرئیل گفت: زیرا «إنّ ربّک یصلّی» فرمود: «کیف یصلّی» جبرئیل گفت:

می‌گوید: «سبّوح قدّوس ربّ الملائکة و الروح». سبوح توحید ذات، قدوس توحید صفات و «ربّ الملائکة و الروح» توحید افعال است، که خلاصه اوست و صفات و افعال او «و لیس فی الدار غیره دیار»، بلکه«۱»:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

لا جرم عین جمله أشیاء شد

اما گفتار جامی خلاصه تقریر قیصری است چنانکه می‌گوید:

سبوح به معنای مسبح است چون قدوس به معنای مقدس معنای سبوح یعنی منزه از هر نقص و آفت و چون غالب بر نوح علیه السلام تسبیح و تنزیه حق بوده است چه قوم او بر تشبیه و عبادت اصنام متمادی بودند و معالجه‌شان به ضد تشبیه بود حکمت نوح را سبوحی نامید و چون بعد از مرتبه مبدئیت و مفیضیت مرتبه أرواح مجرده و املاک نوریه است که از شأن تقدیس حق است، چنانکه گفتند: نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ، حکمت سبوحیه را در ردیف حکمت نفثیه آورد.«۲»

خلاصه حرف قیصری و جامی اینکه شیخ سلسله ترتّب ظهور انبیا را به وزان مراتب عینیه وجود قرار داده است که کلمه آدم الهیه بود و شیث نفثیه که اعطای مواهب اسمائی بود و نوح سبوحیه که تقدیس عالم أرواح و عقول است. مانند حرفی که درباره قرآن شریف دارند، که ترتیب سور و تنسیق آیات به وزان عوالم عینی وجود است.

از او هر عالمی یک سوره خاص

یکی شد فاتحه و ان دیگر إخلاص

اعلم أیدک الله بروح منه أنّ التنزیه عند أهل الحقائق فی الجناب الهی عین التحدید و التقیید.

شیخ فرماید:

بدان که تنزیه در نزد اهل حقایق (یعنی عارفان به امور علی ماهی علیه) در جناب الهی عین تحدید و تقیید است.

قیصری در شرح فرماید:

تنزیه یا فقط از نقایص امکانیه است یا از آنها و از کمالات انسانیه هم و هر یک از این دو نزد اهل کشف و شهود تحدید و تقیید جناب الهی است. زیرا منزه حق تعالی را از جمیع موجودات تمیز می‌دهد (جدا می‌کند) و ظهور او را در بعضی از مراتبش قرار می‌دهد، مرتبه‌ای که اقتضای تنزیه دارد، نه در مرتبه‌ای که اقتضای تشبیه دارد. حال اینکه این طور نیست. چه موجودات به ذوات و وجودات و کمالاتشان مظاهر حقند و او در همه آنها ظاهر است و برای همه آنها متجلی است و او با آنهاست در هر جا که با ذواتشان و وجودشان و بقایشان و همه صفاتشان باشند. بلکه اوست که به همه این صور ظاهر شد پس این وجودات بالأصالهٔ برای حق است و به تبعیت برای خلق.

پس منزه یا جاهل به واقع است یا عالم است به اینکه عالم همه مظهر اوست.

پس اگر جاهل باشد و به جهل خود بر خدا حکم کرده در بعضی از مراتب او را مقید کرده است پس جاهل است و صاحب سوء أدب و اگر عالم باشد اسائه أدب با حق تعالی و رسلش کرده است. چه نفی کرده است از او آن چه را که او برای خود در دو مقام جمع و تفصیل ثابت کرده است. این بحث تشبیه و تنزیه در مقام الهیت است. اما در مقام احدیت ذاتیه نه تشبیه است و نه تنزیه چه در آن مقام اصلا تعددی نیست.«۱»

شیخ در عنقاء مغرب«۲» گوید:

ای منزه نهایت معرفت تو به خداوند این است که از او نقایص کون را سلب کنی، و تعریه آیا جز این است که کسی لباسی را پوشید و از او ربود کی حق تعالی لباس نقص پوشید تا از او سلب کنی؟ و الله این حالت تنزیه نیست، تنزیه راجع به تطهیر محل توست و تصقیل مرآت قلب، نه به ذات او و این از جمله منح و هبات الهی است به تو، باری تعالی منزه از تنزیه است تا چه رسد

به تشبیه.

اینکه گفت تنزیه راجع به تطهیر محل توست نه به ذات او همان است که عارف رومی گوید:

من نگردم پاک از تنزیهشان (تسبیحشان)

پاک هم ایشان شوند و جانفشان

چند از این ألفاظ و اضمار و مجاز

سوز خواهم سوز با آن سوز ساز

آتشی از عشق در جان برفروز

سر به سر فکر و عبارت را بسوز

عاشقان را هر زمان سوزیدنی است

بر ده ویران خراج و عشر نیست

ملت عشق از همه دینها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست«۱»

و المنزّه إما جاهل و إمّا صاحب سوء أدب، و لكن إذا أطلقاه و قالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزّه و وقف عند التنزيه و لم ير غير ذلک فقد أساء الأدب و أكذب الحقّ و الرسل صلوات الله عليهم و هو لا يشعر و يتخيّل أنّه فی الحاصل و هو فی الفائت و هو كمن آمن ببعض و كفر ببعض.

و منزه یا جاهل است یا صاحب سوء أدب، لکن جاهل و صاحب سوء أدب وقتی تنزیه را بر حق اطلاق کردند و گفتند (یا مؤمن به شرایع و کتب الهیه‌اند یا غیر مؤمن) پس قائل به شرایع و کتب الهیه، یعنی مؤمن به آنها (بما جاء به النبی) وقتی تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و غیر آنها را ندید، همانا اسائه أدب کرده حق را منکر شد و تکذیب حق و رسل صلوات الله علیهم کرد. در حالی که خود به این اسائه و تکذیب شاعر نیست و خیال می‌کند علم و معرفتی حاصل کرده در حالی که از او فوت شده و از دست داده است و مانند کسی است که به بعضی از کتاب ایمان آورد و به بعضی کافر شد.

باز قیصری در شرح گفتار شیخ گوید:

جاهل و صاحب سوء أدب چون تنزیه را بر حق اطلاق کردند و قائل به تنزیه شدند یا هر یک از آن دو مؤمن به شرایع و کتب الهی‌اند یا غیر مؤمنند و مؤمن چون حق را تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و در مقام تشبیه نیامد و این صفاتی که کمالات عالم است برای او ندانست و اثبات نکرد اسائه أدب کرد و به رسل و کتب الهیه در آن چه که حق از خویشتن خبر داد که حی و قیوم و سمیع و بصیر است تکذیب کرد و شعور به این تکذیبی که از او صادر شده ندارد و خیال کرده است که علوم و معارفی برای او حاصل شده است و گمان برده است که مؤمن و موحد است ندانسته است که علوم و معارف را از دست داده است و او مانند کسی است که «آمن ببعض و کفر ببعض» «آمن ببعض» در مقام تنزیه و «و کفر ببعض» در مقام تشبیه. اما غیر مؤمن (یعنی غیر مؤمن به کتب و شرایع الهیه) چه قائل به عقلش باشد چون فلاسفه، یا نباشد چون مقلدینشان متفلسفه، گمراه شده و گمراه کرده است زیرا به نور ایمان که رافع حجب است مهتدی نشد و به واقع آن چنان که هست دست نیافت.«۱»

پس خلاصه گفتار عرفای شامخین این شد که مؤمن به ظاهر و متکی به عقل هیچ یک به واقع آن چنان که هست نرسیدند آن «آمن ببعض و کفر ببعض» و این به نور ایمان مهتدی نشد و از مشکات وجود انبیا نور نگرفت. این افراط است و آن تفریط. اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ که ورای این دو راهی دارند و آن حکمت متعالیه است که جناب صدر المتألهین مبنای افکارش بر این بود یعنی با قوه عقل و مدد انبیای الهی به حقایق رسیدن که در حقیقت تلفیق و جمع مشرب عرفان و حکمت است چه اهل ظاهر «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند» و به کسانی که به جمود عقل اکتفا کردند باید گفت:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

انسان به نیروی عقل صاحب عشق می‌شود و به پرتو عشق به عرفان می‌رسد و عرفان معرفت الله است که غرض از آفرینش است و جان تمام علوم و غایت همه معارف است، هم به عقل احتیاج داریم و هم به نقل و هم به عرفان. اینکه قیصری ذم

فلاسفه کرد نه این است که بگوید فلسفه غلط است، بلکه مذمت او این است که چرا فقط به فلسفه اتکا کردند. لذا حکمای اسلامی طرا و کلا مباحث عقلی را به آیات و روایات عرضه می‌داشتند چنانکه کتبشان اقوی دلیل بر این مطلب است و قبسات میر شاهد صادق مدعای ماست.

تنزیه، پاک دانستن حق است از نقایص امکانیه و تشبیه، حق را در لباس ممکنات محدود کردن است. ما گوییم تنزیه نیز تقیید حق است چون تشبیه، و تشبیه تعطیل حق است از ما سوایش در ورای این دو گوییم هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ که به همه ایمان آوردیم نتیجتا سبوح یعنی: ذات تو اعلی و اشمخ از این است که به خیال گنجد یا به لباس دیگری درآید.

و لا سيّما و قد علم أنّ ألسنة الشّرائع الإلهية إذا نطقت فی الحقّ تعالی بما نطقت به أنّما جاءت به فی العموم على المفهوم الأول و على الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلک اللّفظ بأىّ لسان كان فی وضع ذلک اللسان.

بخصوص که دانسته شد زبان شرایع الهیه آن چه که در حق ناطق است در حق عامه خلایق است به مفهوم اولش و بر لسان خاصه وارد است بر هر مفهومی که از وجوه آن لفظ- به هر زبانی که هست- در وضع آن زبان وجود دارد.

به ویژه آن که دانسته شد که السنه شرایع الهیه مفهوم ظاهر و باطنی دارد که اولی برای عموم است و دوم به درجاتش برای خواص.

ملا عبد الرزاق قاسانی در این باره گوید:

مراد از عموم، عامه ناس و مراد از خصوص، خاصه ایشان است و مفهوم اول از لفظ، منطوق شرعی آن است که در وقت شنیدن لفظ، ذهن به فهم آن متبادر می‌شود و آن معنایی که از وجوه آن لفظ منطوق مفهوم می‌شود مختص به خاصه است و جایز نیست حق تعالی به کلام مخصوصی حرف بزند که فهمش اختصاص به بعض مردم داشته باشد دون بعضی و عامه از او چیزی نفهمند یا چیزی را بفهمند که مراد گوینده نیست و گر نه تدلیس می‌شود.«۱» قال الصادق عليه السلام: «كتاب الله على أربعة أشياء العبارة و الإشارة و اللّطائف

و الحقائق فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللّطائف للأولياء و الحقائق للأنبياء عليهم السلام.

قیصری گوید:

عالم منزه می‌داند کلام الهی را اگر چه دارای مفهوم عامی است که هر کس آن را شنید ذهنش به آن مفهوم متبادر می‌شود و سبقت می‌گیرد و لکن بالنسبهٔ به هر طایفه معینی از موحدان و محققان و باقی علمای ظاهر کلام الهی را مفهومات خاصه و وجوه متکثره و معانی متعدده است که حق تعالی برایشان در آن کلام تجلی می‌کند.«۱»

چه بدانند این را چه ندانند. بلکه نسبت به شخص آنان تجلی خاص دارد.

چنانکه حق تعالی فرمود: أَنْزَلَ من السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها (رعد: ۱۷) امام جعفر صادق علیه السلام گفت: «إنّ الله تعالی قد یتجلّی لعبادهٔ فی کلامه لکنّهم لا یعلمون»«۲» (و هر کسی به فهم خویش از کلام الله ادراک می‌کند) و رسول الله به این معنی تنبیه فرمود که: «أنّ للقرآن ظهرا و بطنا و حدّا و مطلعا»«۳» و در حدیث دیگری آمده است: «أنّ للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا إلی سبعهٔ أبطن» قرآن را ظاهری است و باطنی و باطنش را باطنی تا هفت بطن.

عارف رومی گوید:

حرف قرآن را مبین که ظاهر است

زیر ظاهر باطنی هم قاهر است

زیر آن باطن یکی بطن دگر

خیره گردد اندر او فکر و نظر

تا اینکه گوید:

همچنین تا هفت بطن ای بو الکرم

می‌شمر تو زین حدیث معتصم

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین

دیو آدم را نبیند غیر طین

ظاهر قرآن چو شخص آدمی‌ست

که نقوشش ظاهر و جانش خفیست

مرد را صد سال عم و خال او

یک سر مویی نبیند حال او«۱»

فانّ للحقّ فی کلّ خلق ظهورا خاصّا: چه حق تعالی را در هر فردی از افراد خلقش ظهوری است (که آن ظهور اختصاص به آن خلق دارد).

قیصری گوید:

چه این کلام، کلام عربی باشد چون قرآن و چه غیر عربی باشد چون تورات و انجیل مراد این است که حق تعالی به آن اندازه‌ای که استعدادهای عبادش اقتضا دارد تجلی می‌کند پس در هر خلقی ظهور خاصی دارد.«۲»

فهو الظاهر فی کلّ مفهوم، و هو الباطن عن کلّ فهم إلّا عن فهم من قال إنّ العالم صورته و هویته: پس اوست که در هر مفهوم (که به حسب استعداد فاهم در آن تجلی می‌کند) ظاهر است و اوست که باطن و مختفی از هر فهم است (چه فهمها، جمیع تجلیات و ظهورات او را در مظاهرش ادراک نمی‌کنند) مگر از فهم کسی که قائل است عالم صورت و هویت او است.

قیصری گوید:

در این صورت او را در جمیع مظاهر مشاهده می‌کند چنانکه ابو یزید قدس الله سره گفته است: اکنون سی سال است که من سخن نمی‌گویم مگر با خدا و مردم گمان می‌کنند من با آنها سخن می‌گویم. بدان که این فهم نیز به حسب تجلی و ظهور است نه به حسب حقیقت. چه حقیقت و ذاتش هیچ گاه ادراک نمی‌شود نه به طور سرمدی نه به حسب مجموع تفصیل چه مظاهر حق به طور تفصیل، غیر متناهی است اگر چه به حسب امهات«۳» متناهی است.

و هو الاسم الظاهر، کما أنّه بالمعنی روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبهٔ الرّوح المدبّر للصورهٔ.

و عالم بأسره عبارت است از اسم ظاهر حق چنانکه حق از حیث معنا و حقیقت روح عالم است و این روح عبارت از اسم باطن اوست. پس نسبت حق به صورت ظاهر عالم، نسبت روح جزئی مدبر صورت معین بدان صورت است.«۱»

فیؤخذ فی حدّ الإنسان مثلا ظاهره و باطنه، و کذلک کلّ محدود.

بنا بر این در حد انسان مثلا ظاهر و باطنش أخذ می‌شود و همچنین در هر محدودی.

یعنی هر محدود را باطنی است و ظاهری که ظاهر او مظهر اسم ظاهر و باطن او مظهر اسم باطن است، که در تعریف و تحدید او هر دو قسم آورده می‌شود. مثلا در تحدید انسان می‌گوییم: «حیوان ناطق» که ناطق باطن اوست و حیوان ظاهر او.

فالحقّ محدود بکلّ حدّ، و صور العالم لا تنضبط و لا یحاط بها و لا تعلم حدود کلّ صورة منها إلّا علی قدر ما حصل لکلّ عالم من صورته. فلذلک یجهل حدّ الحقّ، فإنّه لا یعلم حدّه إلّا بعلم حدّ کلّ صورة، و هذا محال حصوله: فحدّ الحقّ محال.

پس حق سبحانه محدود به هر حداست (به این معنی که هر چه محدود است مظهری از مظاهر اوست. ظاهرش از اسم ظاهر او و باطنش از اسم باطن او) و صور عالم ضبط نمی‌شود و به حد و حصر نمی‌آید و به آن احاطه حاصل نمی‌شود و حدود کل هر یک از صور عالم نیز دانسته نمی‌شود مگر به قدری که برای هر عالمی از آن صورت، مناسب استعداد او حاصل می‌شود. از این رو حد حق دانسته نمی‌شود. چه حد حق دانسته نمی‌شود مگر کل صور عالم دانسته شود و این محال است پس حد حق محال است.«۲»

وجود ما معمایی است حافظ

که تحقیقش فسون است و فسانه

مقصود این است که حق جلّ و علا از حیث مظاهرش هم نامحدود است. چون

مظاهر غیر متناهیند. نه آن که حق مجموع مظاهر باشد چنانکه عده‌ای این طور پنداشتند که این گروه را مرحوم آخوند ملا صدرا در اسفار جهله صوفیه نامید.

و کذلک من شبّهه و ما نزّهه فقد قيّده و حدّده و ما عرفه و من جمع فی معرفته بين التنزيه و التشبيه بالوصفين على الإجمال- لأنّه يستحيل ذلک على التفصيل لعدم الإحاطة بما فی العالم من الصور- فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل. و لذلک ربط النبیّ- ص- معرفة الحقّ بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و قال تعالى سَنُرِيهِمْ آياتِنا فی الْآفاقِ و هو ما خرج عنک وَ فی أَنْفُسِهِمْ و هو عينک، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أی للناظرين أَنَّهُ الْحَقُّ من حيث إنّک صورته و هو روحک. فأنت له كالصورة الجسمية لک و هو لک كالروح المدبّر لصورة جسدک.

همچنين آن كه تشبيهش كرد و در مقام تنزيه بر نيامد نيز حق را مقيد به ما عدای صور تنزيه كرد و محدودش كرد و نشناخت او را و آن كسی كه در معرفت حق جمع بين تنزيه و تشبيه كرد و او را به هر دو وجه على الإجمال وصف كرد- چه وصف بوجهين على التفصيل مستحيل است، زيرا احاطه به صور عالم پيدا نمی‌شود- اين چنين كس خدا را مجملا شناخت نه به تفصيل. چنانكه خويشتن را مجملا شناخت نه به تفصيل. از اين رو نبی صلی الله عليه و آله معرفت حق را به معرفت نفس ربط داد و فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و حق تعالى فرمود: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فی الْآفاقِ كه از تو بيرون نيست (و ظاهر توست) وَ فی أَنْفُسِهِمْ كه حقيقت و عين تو است. حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ برای ناظرين كه او حق است. از آن رو كه تو صورتش هستی و او روح توست. پس تو برای او چون صورت جسميه خودی و او برای تو چون روح مدبر صورت جسد تو است.

و الحدّ يشمل الظاهر و الباطن منک: فإنّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم تبق إنسانا، و لكن يقال فيها إنّها صورة تشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها و بين صورة من خشب أو حجارة و لا ينطلق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة، و صور العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها أصلا فحدّ الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حدّ الإنسان إذا كان حيّا.

تعريف حدی شامل ظاهر و باطن توست پس صورتی كه بعد از مفارقت روح

مدبرش از آن باقی می‌ماند به عنوان انسان باقی نمی‌ماند (يعنی انسان نيست) و لكن درباره آن صورت باقيه گفته می‌شود صورت انسان است پس فرقی بين اين صورت باقيه و صورت چوب و سنگ نيست و اسم انسانيت بر آن صورت باقيه نمی‌آيد مگر به مجاز (بنا بر مشابهت) نه به حقيقت. زوال حق از صور عالم اصلا ممكن نيست (زيرا عالم بدون حق عدم محض است پس چگونه بقايش با زوال حق از آن ممكن است).

پس حد الوهیت برای عالم به طور حقیقت است نه به مجاز چون حد انسان آن گاه که زنده است.

و کما أنّ ظاهر صورة الإنسان تثنی بلسانها علی روحها و نفسها و المدبّر لها، کذلک جعل الله صورة العالم تسبّح بحمده و لکن لا نفقهُ تسبیحهم لأنّا لا نحیط بما فی العالم من الصّور.

همچنان که ظاهر صورت انسان به لسان خود به روحش و به نفس مدبرش ثنا می‌کند (به لسان حرکاتش و ادراکاتش و خواصش و کمالاتش ثنا می‌کند روحش را، که حیاتش وابسته به اوست) همچنین حق تعالی صور عالم را گونه‌ای قرار داده که وَ إِنْ من شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ (إسراء: ۴۴) چه ما احاطه به صور عالم نداریم.

احاطه‌ای که ما را به السنه آنها در مراتب حسی و مثالی و روحی‌شان بکشاند، تا زبانشان را بفهمیم اما چون کشف از این صور و احاطه به حقایقشان دست داد، زبانشان دانسته و تسبیحشان فهمیده می‌شود.

قیصری فرماید:

به تسبیح آنها واقف نمی‌شود مگر کسی که باطنش به نور ایمان نورانی شد اولا، و به مقام ایقان رسید ثانیا، و به مرتبه عیان رسید ثالثا. سپس به یافتن، نفس و روحش را در عین هر مرتبه و حقیقت هر موجودی حالا ساری یافت، نه علما و شهودا فقط، چون سریان حق در آنها. پس به آن نور تسبیح موجودات را ادراک می‌کند و می‌شنود. عبد الله بن مسعود می‌گوید: ما تسبیح طعام را در حالی که خورده می‌شد می‌شنیدیم. و حدیث دارد که مؤذن به مقدار امتداد صوتش که به هر رطب و یابس می‌رسد برایش شهادت می‌دهند. امام علی علیه السلام فرمود: «ما با رسول الله در مکه بودیم و در

بعضی نواحی مکه خارج شدیم، هیچ حجر و شجری به ما روی نیاورد مگر اینکه می‌گفت: «السلام علیک یا رسول الله». شیخ رضوان الله علیه در باب دوازدهم فتوحات مکیه گوید: «آن چه را جماد و نبات نامیدی در نزد ما برای آنها أرواح است که از ادراک غیر اهل کشف، باطن (پوشیده) است و احساس آن نمی‌کند چنانکه حیوان را احساس می‌کند. پس کل در نزد اهل کشف حیوان ناطقند. بلکه حی ناطقند. جز اینکه این مزاج خاص انسان نامیده شد و «نحن زدنا مع الایمان بالأخبار الکشف» چه دیدیم احجار را به رؤیت عین که ذکر الهی می‌کنند به لسان نطقی که گوش ما می‌شنید و با ما مخاطبه می‌کردند چون مخاطبه عارفین بجلال الله و این را هر انسانی ادراک نمی‌کند». و در جای دیگر فتوحات فرمود: «مراد از این تسبیح، تسبیح به لسان حال نیست چنانکه اهل نظری که اهل کشف نیستند می‌گویند».«۱»

فالکلّ السنهٔ الحق ناطقهٔ بالثّناء علی الحقّ. و لذلک قال: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ أی إلیه یرجع عواقب الثناء، فهو المثنی و المثنی علیه: پس همه السنه حقند و به ثنای حق ناطقند. از این رو فرمود الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ یعنی عواقب ثنا به او بازگشت می‌کند پس او مثنی و مثنی علیه است.

الثناء منه و الیه چه اوست که در این السنه بر خویشتن ثنا می‌کند.

فإن قلت بالتنزیه کنت مقیدا

و إن قلت بالتشبیه کنت محدّدا

و إن قلت بالأمرین کنت مسددا

و کنت اماما فی المعارف سیّدا

فمن قال بالاشفاع کان مشرکا

و من قال بالإفراد کان موحّدا

فایّاک و التشبیه إن کنت ثانیا

و إیّاک و التّنزیه إن کنت مفرّدا

فما أنت هو: بل أنت هو و تراه فی

عین الأمور مسرّحا و مقیّدا

قال تعالی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ‌ءٌ فنزه، وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ فشبّه. قال تعالی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ‌ءٌ فشبه و ثنّی، وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ فنزّه و افرد.

حق تعالی فرمود: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ‌ءٌ که تنزیه فرمود (اگر «ک» را زاید بگیریم) و فرمود: وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ تشبیه فرمود که سمع و بصر برایش آورد و فرمود:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، و تثنيه كرد (اگر «ک» زايد نباشد و در اين صورت اثبات مثل مى‌شود). و فرمود: وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ كه تنزيه فرمود (يعنى تنزيه از نقصانى كه عدم سمع و بصر باشد) و افراد فرمود كه به صورت حصر نقل شد.

سپس جناب شيخ مقايسه مى‌كند بين دعوت خاتم (ص) و دعوت نوح عليه السلام و كلمات هر يک را نقل مى‌كند و اثبات مدعايش كه رسول الله جامع بين دعوتين بود و از اين رو فرمود «أوتيت جوامع الكلم» و پس از يک سلسله نقل كلمات طرفين و مقايسه بين آنها فصّ را خاتمه مى‌دهد و سرانجام مى‌گويد: هر كه مى‌خواهد بيشتر به اسرار نوح اطلاع پيدا كند بر او باد ترقى در فلک يوح (شمس) كند و به كتاب «تنزلات موصليه» رجوع كند و چون رسول خاتم است از همه سفرا اكمل است و ميان سفراى الهيه تفاوت مراتب وجود دارد. به نص قرآن تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ (بقره: ۲۵۳) و با كريمه لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ من رُسُلِهِ (بقره: ۲۸۵)، منافات ندارد و آن كه اكمل است ناچار در او خصيصه يا خصايصى است كه در ديگرى نيست و بيان خصيصه پيغمبرى تنقيص و توهين به مقام پيغمبر ديگر نيست با اين همه نقل كلام شيخ و بيان آن را

اين زمان بگذار تا وقت دگر

.

---

۴. فصّ حكمة قدّوسيّة فى كلمة إدريسيّة

(۴. فصّ حكمة قدّوسيّة فى كلمة إدريسيّة) عارف جامى در شرح گويد:

إدريس را به رديف نوح آورد به جهت مناسبت مخصوصى كه آن دو داشتند يعنى هر دو اشتراک در تنزيه داشتند و إدريس اگر چه در زمان پيش از نوح بود آوردنش بعد از نوح براى اين است كه صفت قدوسيت در معنا و مرتبت بعد از سبوحيت است. زيرا سبوح يعنى مبرا و منزه از نقص و قدوس يعنى طاهر و مقدس از آن چه توهّم امكان راه يافتن نقص در او مى‌رود و اينكه صفت (قدوسيت) را به إدريس اختصاص داد از جهت كثرت رياضت شاقه و انسلاخش از كدورات طبيعيه و تقدسش از صفات حيوانيه بوده است كه روحانيتش بر حيوانيتش غلبه كرده است.«۱»

قيصرى فرمايد:

إدریس بسیار از بدن منسلخ می‌شد، صاحب معراج گردید و با أرواح و ملائکه مجرده آمیزش داشت. بعضی گفتند مدت شانزده سال خواب نکرد و چیزی نخورد تا عقل مجرد شد.«۲»

چون در کلام الهی راجع به مرتبه حضرت إدریس علیه السلام آمده است «وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا» شیخ راجع به علوّ مکانش ابتدا کرده است.

[العلوّ نسبتان]

العلوّ نسبتان، علوّ مکان و علوّ مکانهٔ. فعلوّ المکان وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا.

علو دو نسبت است، یکی علو مکان و یکی علو مکانت. علو مکان مصداقش

وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا است.

یعنی علو بر دو قسم است و نتیجه تقدیس علو از کل شی‌ء است و به همین جهت از تسبیح متمیز است و به ازای این دو قسم سفل نیز به دو قسم منقسم می‌شود. سفل مکانی«۱» که مرکز است و سفل مکانت که مرتبه مشرکین است که اسفل سافلین است.

و أعلی الامکنهٔ المکان الذی تدور علیه رحی عالم الأفلاک و هو فلک الشمس و فیه مقام روحانیهٔ إدریس علیه السلام.

بلندترین مکانها مکانی است که آسیای عالم افلاک بر آن دور می‌زند و آن فلک شمس است و مقام روحانیت إدریس در این فلک است.

قیصری فرماید:

فلک شمس چون قلب افلاک است اعلی الأمکنهٔ می‌باشد نه به اعتبار اینکه او مرکزی است که دوران افلاک بر اوست بلکه مثل این است که می‌گویی، قلب مدار بدن است.«۲»

و تحته سبعهٔ أفلاک و فوقه سبعهٔ أفلاک و هو الخامس عشر. فالذی فوقه فلک الأحمر و فلک المشتری و فلک کیوان و فلک المنازل و الفلک الأطلس و فلک البروج و فلک الکرسی و فلک العرش.

و الذی دونه فلک الزهرهٔ و فلک الکاتب، و فلک القمر، و أکرهٔ الأثیر، و أکرهٔ الهوی و أکرهٔ الماء و أکرهٔ التراب، فمن حیث هو قطب الأفلاک هو رفیع المکان.

و تحت فلک شمس هفت فلک است و فوقش هفت فلک است و او خود پانزدهمین است آنهایی که فوق او هستند فلک مریخ، مشتری، زحل، فلک ثوابت، فلک اطلس و فلک کرسی و فلک عرش‌اند.«۳»

و آنهایی که پایین فلک شمسند فلک زهره، فلک کاتب (که عطارد است) فلک قمر و کره اثیر و کره هوا و کره آب و کره خاک است و فلک شمس چون قطب افلاک است رفیع المکان است (چون قلب افلاک است) پس إدریس رفیع المکان است.

و أمّا علوّ المکانة فهو لنا أعنی المحمدیین. قال الله تعالی وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ. وَ الله مَعَکُمْ فی هذا العلوّ، و هو یتعالی عن المکان لا عن المکانة و لمّا خافت نفوس العمّال منّا اتبع المعیة بقوله وَ لَنْ یَتِرَکُمْ أَعْمالَکُمْ فالعمل یطلب المکان و العلم یطلب المکانة، فجمع لنا بین الرفعتین علوّ المکان بالعمل و علوّ المکانة بالعلم.

اما علو مکانت برای ماست یعنی برای محمدیین خدای متعال فرمود: وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ که خطاب به این امت می‌کند. چنانکه باز فرمود: کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ چنانکه باز فرمود: وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ.

و خدا در این علو با شما شریک است، چه او متعالی از مکان است نه از مکانت و چون نفوس عمّال که زهّاد و عبّادند می‌ترسند (و می‌پندارند که این علو بر ایشان نیست) در پی بیان معیت فرمود: وَ لَنْ یَتِرَکُمْ أَعْمالَکُمْ (محمد: ۳۵) پس عمل طالب مکان است و علم طالب مکانت. بنا بر این برای ما هر دو رفعت جمع شد چه مکانی به عمل و چه مکانتی به علم.

قیصری فرماید:

علو مکانت برای علم و علو مکان برای عمل از این روست که مکانت برای روح است و مکان برای جسم، و علم روح عمل است و عمل جسد اوست پس هر یک از آن دو به حسب مناسبت بدان چه که همانند اوست و مثال اوست اقتضا دارند پس علو مکانت برای عالم است و علو مکان برای عامل

است و آن که جمع بین هر دو کرده برای او هر دو علو است.«۱»

ثم قال تنزيها للاشتراک بالمعیهٔ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی عن هذا الاشتراک المعنوی و من أعجب الأمور کون الإنسان أعلی الموجودات، أعنی الإنسان الکامل، و ما نسب إلیه العلوّ إلّا بالتّبعیهٔ إمّا إلی المکان و إمّا إلی المکانهٔ و هی المنزلهٔ. فما کان علوّه لذاته.

فهو العلیّ بعلوّ المکان و بعلوّ المکان و المکانهٔ. فالعلوّ لهما.

سپس حق تعالی از جهت تنزیه اشتراک معیت فرمود: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی (اعلی: ۱) که اعلای از این اشتراک معنوی است و از اعجب امور اینکه انسان یعنی انسان کامل خود اعلی الموجودات است با این وجود علو به او نسبت داده نشده مگر به تبعیت یا به اعتبار مکان و یا به اعتبار مکانت. پس آن کسی که علوش لذاته است او علیّ است. هم به علوّ مکان هم به علو مکانت پس علو برای آن دو است.

عبارت را می‌توان این طور هم معنی کرد که برای انسان علو ذاتی نیست بلکه علو بالأصالهٔ برای مکان و مکانت است و به تبعیت برای انسان کامل و بنا بر وجه اول سخن در ذات باری است و در صورت دوم راجع به انسان کامل.

اینکه حق دارای علو مکان و مکانت است به اعتبار ظهور حق است به صفات کونیه مثل اینکه به موسای کلیم فرمود: «مرضت فلم تعدنی» یا در قرآن فرمود: من ذَا الَّذِی یُقْرِضُ الله قَرْضاً حَسَناً (بقره: ۲۴۵). پس بنا بر این و چه علو برای مکان و مکانت است و به تبعیت مکان و مکانت برای حق چنانچه خویشتن را وکیل عباد قرار داد و فرمود: أَلَّا تَتَّخِذُوا من دُونِی وَکِیلًا (إسراء: ۲) و فرمود رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَکِیلًا (مزمل: ۹) حَسْبُنَا الله وَ نِعْمَ الْوَکِیلُ (آل عمران: ۱۷۳) با اینکه خودش مالک ملک است. این از آن روست که حق تعالی به اسم علی در آنها تجلی کرد و به تبعیت آنها در بعض مراتب تنزلات برای نفس خویش آورده است و هر که دانست که در وجود جز او نیست دانست که علیّ بالذّات و به تبعیت ایضا جز او نیست و می‌داند که هر چه علیّ بالتّبعیّت است علیّ به علو ذاتی نیز هست (چنانکه در بعد گفته می‌شود).«۲»

فعلوّ المکان ک الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی و هو أعلی الأماکن.

علو مکان مانند الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی است که عرش اعلی الأماکن است.

جناب شیخ فرمود:

هر مرتبه وجودی که محیط به ما دونش باشد عرش آنهاست.

وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ (هود: ۷) من الْماءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ (انبياء: ۳۰) ماء حقيقة الحقائق است، همان طور که این آب در تلاطم و سیلان است آن آب و ماء هم در تلاطم است که حیاتی برساند. این آب مظهر آن ماء و این عرشها هم مظهر آن عرش است که إِنْ من شَىْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ (حجر: ۲۱) این آیه از غرر«۱» آیات این سوره است. رحمان بزرگترین اسماء الله است و عرش اعظم بزرگترین عرشهاست لذا الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى. حضرت رسول فرمود: «ما من مخلوق الّا و صورته تحت العرش».

و علوّ المكانة كُلُّ شَىْءٍ هالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، أ إِلهٌ مَعَ الله و لمّا قال الله تعالى وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا فجعل عَلِيًّا نعتا للمكان، وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّى جاعِلٌ فى الْأَرْضِ خَلِيفَةً فهذا علوّ المكانة. و قال فى الملائكة أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ من الْعالِينَ فجعل العلوّ للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلّهم فى هذا العلوّ فلمّا لم يعمّ، مع اشتراكهم فى حدّ الملائكة، عرفنا إنّ هذا علوّ المكانة عند الله. و كذلك الخلفاء من النّاس لو كان علوّهم بالخلافة علوّا ذاتيّا لكان لكل إنسان. فلمّا لم يعمّ عرفنا إنّ ذلك العلوّ للمكانة.

و علو مكانت مانند: كُلُّ شَىْءٍ هالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸) وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ (هود: ۱۲۳) و أَ إِلهٌ مَعَ الله (نمل: ۶۰) و چون فرمود: وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا (مریم: ۵۷) که علی را نعت مکان قرار داد و فرمود: إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّى جاعِلٌ فى الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ۳۰) که این علو مکانت است و اینکه درباره ملائکه- حین خطاب به ابلیس- فرمود: أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ من الْعالِينَ (ص: ۷۵) که علو را برای ملائکه قرار داد که اگر از جهت ملائکه بودنشان باشد باید همه این علو را داشته باشند و چون تعمیم نداد، با اینکه در حد ملائکه اشتراک دارند دانستیم که این علو مکانت

عند الله است و همچنین خلفای الهی از بنی آدم اگر علوشان به خلافتی که بر ایشان حاصل است علو ذاتی بود (یعنی برای طبیعت انسان علو ذاتی بود) باید هر فرد انسانی این چنین باشد و چون عام نیست و شامل نیست دانستیم که این علو مکانت است.

لطافت در عبارت اینکه علو مکان را برای إدریس به فلک شمس اختصاص داده است و علو مکانت را که خلافت است برای انسان در زمین، غرض اینکه علو مکانی برای إدریس در فلک شمس از آن جهت که شمس جسم است و مکان است، نیست.

ناچار رتبه مکانت هم به آن داده شد که إدریس را انتساب به آن مقام داده است و نیز در میان ملائکه همه عالین نیستند چه عالین رتبه مکانتی است برای یک دسته از آنها و همچنین خلیفه بودن به عنوان انسان بودن نیست بلکه برای افرادی که رتبه مکانتی دارند یعنی انسان کاملند.

عالین ملائکه مهیّمینند که اصلا نمی‌دانند آدمی آفریده شد یا نه چه آنها به ذات خویش آگاهی ندارند تا چه رسد به دیگران. بلکه غرق در جمال الله هستند و جز ذات خدا را سجده نمی‌کنند و این حرف با آیه فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ منافات ندارد. چنانکه در فصّ آدمی گذشت و گفته شد که از «فی الأرض» باید استفاده شود که این ملائکه مأمور به سجده چه صنف از ملائکه بودند زیرا مخاطب باید عاقل و شاعر و مکلف باشد یعنی که توجه داشته باشند و آنها که غرق در ذات باری تعالی هستند توجهی ندارند تا مخاطب این خطاب باشند.

[و من أسمائه الحسنى العلیّ]

و من أسمائه الحسنى العلیّ، على من و ما ثم إلا هو؟ فهو العلیّ لذاته. أو عن ما ذا و ما هو إلّا هو؟ فعلوّه لنفسه و هو من حیث الوجود عین الموجودات. فالمسمّى محدثات هی العلیّة لذاتها و لیست إلّا هو.

فهو العلیّ لا علوّ إضافة، لأن الأعیان التی لها العدم الثابتة فیه ما شمّت رائحة من الموجود فهی على حالها مع تعداد الصّور فی الموجودات. و العین واحدة من المجموع فی المجموع. فوجود الکثرة فی الأسماء و هی النّسب، و هی امور عدمیّة.

و لیس إلّا العین الذی هو الذات. فهو العلیّ لنفسه لا بالاضافة فما فی العالم من هذه الحیثیة علوّ إضافة، لکن الوجوه الوجودیة متفاضلة- فعلوّ الإضافة موجود فی العین الواحدة من حیث الوجوه الکثیرة، لذلک نقول فیه هو لا هو أنت لا أنت.

یکی از اسماء حسنای خداوند، علیّ است، علیّ بر چیست؟ با اینکه جز او چیزی

نیست پس او لذاته علیّ است، نه به نسبت به غیرش و از چه کسی علو را استفاده کرده (که علیّ لذاته نباشد) با اینکه «ما هو الا هو» پس علوش لنفسه است و او از حیث وجود عین موجودات است و موجودات که مسمای به محدثند، آنان هم علیّ لذاته‌اند چون جز او نیست. (حقیقت در همه موجودات یکی است و از همه متمیز است).

پس اوست علی نه علو اضافه، زیرا اعیان که عدم در آنها ثابت است بویی از وجود نبردند «الأعیان الثابتۀ ما شمّت رائحۀ الوجود»، پس او با وجود تعدد صور موجودات به حال خود باقی است و عین همه یکی است که در همه است و کثرات (که محدثات و اعیانند) که نسب از آنها اعتبار می‌شود. جز امور عدمی نیستند، و نیست مگر عینی که ذات است پس او بنفسه علیّ است نه به اضافه پس در عالم از این حیثیت (که یک عین واحد یعنی ذات حق است و نسب امور عدمیه‌اند) علو اضافی نیست (فقط یک ذات است که علیّ لذاته و بنفسه است.

لکن وجوه وجودیه متفاضلند. پس علوّ اضافه در عین واحد از جهت وجوه کثیره موجودات است (کثرت مظاهر و مجالی که مرایای ذات حقند و به مثل دو را دور به تعبیر علی بزغش یک سیب و دو آینه) از این رو در هر مظهری می‌گوییم که او عین حق است و می‌گوییم غیر حق است.«۱»

قال الخرّاز رحمه الله تعالی، و هو وجه من وجوه الحقّ و لسان من ألسنته ینطق عن نفسه بأن الله تعالی لا یعرف إلّا بجمعه بین الأضداد فی الحکم علیه لهما: ف هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ فهو عین ما ظهر، و هو عین ما بطن فی حال ظهوره. و ما ثمّ من یراه غیره، و ما ثمّ من یبطن عنه، فهو ظاهر لنفس باطن عنه. و هو المسمّی أبا سعید الخرّاز و غیر ذلک من اسماء المحدثات.

فیقول الباطن «لا» إذا قال الظاهر أنا، و یقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا. و هذا فی کلّ ضد، و المتکلم واحد و هو عین السامع.

یقول النّبیّ- ص- «و ما حدّثت به أنفسها» فهی المحدثۀ السّامعۀ حدیثها، العالمۀ بما حدثت به أنفسها و العین واحدۀ و اختلفت الأحکام و لا سبیل إلی جهل مثل هذا فإنّه یعلمه کلّ إنسان من نفسه و هو صورۀ الحقّ.

ابو سعید خراز رحمه الله که وجهی از وجوه حق و لسانی از السنه حق است از خویشتن خبر می‌دهد که «ان الله لا یعرف إلا بجمعه بین الاضداد» که او اول است و آخر و ظاهر است و باطن و عین «ما ظهر» است در حال بطونش و عین ما بطن است در حال ظهورش و نیست کسی غیر او که او را ببیند جز خودش و نیست کسی جز او که از او باطن باشد پس او لنفسه ظاهر و باطن است و او مسمی است به ابو سعید خراز و همچنین دیگر اسماء محدثات (کل مخلوقات اعم از امر و خلق).

پس ظاهر گفت «انا»، باطن می‌گوید «لا» و باطن گفت «انا» ظاهر می‌گوید «لا» و این حرف در هر ضد است.

وقتی که ظاهر بخواهد انانیتش را اظهار کند و تحققش را اثبات کند باطن نفی‌اش می‌کند و بالعکس.

و حال اینکه متکلم در این دو اسم (به حکم احدیت عین که حق است) یکی است و متکلم عین سامع است (یعنی سامع نیز عین حق است).

چنانچه رسول الله (ص) فرمود: «إنّ الله تجاوز عن امتی ما حدثت به أنفسها ما لم تتکلم». پس این انفس هم محدثند و هم سامع حدیثشان و عالمند به آن چه که نفس حدیث کرده است و عین واحد است اگر چه احکام مختلفند و راهی به انکار این حرف نیست چه هر انسانی این حقیقت را از خویشتن می‌یابد و این انسان صورت حق است (یعنی حق تعالی هم متکلم است و هم سامع).

فاختلطت الأمور و ظهرت الأعداد بالواحد فی المراتب المعلومة. فأوجد الواحد العدد و فصّل العدد الواحد، و ما ظهر حکم العدد إلّا المعدود و المعدود منه عدم و منه وجود فقد یعدم الشیء، من حیث الحسّ و هو موجود من حیث العقل. فلا بدّ من عدد و معدود و لا بدّ من واحد ینشئ ذلک فینشأ بسببه.

پس امور در هم آمیخت و اعداد به سبب واحد در مراتب معلومه آشکار شد.

یعنی اختلاط به تجلیات مختلفه سبب وجود کثرت گردید چنانکه ظهور اعداد در مراتب معلومه (آحاد و عشرات و مئات و الوف) به ظهور واحد است در آن مراتب.

پس واحد به تکررش عدد را ایجاد کرد و عدد مراتب واحد را تفصیل داد.

یعنی واحد در آنها تجلی کرد و آنها متجلی به واحدند. پس جز واحد متکرر چیزی نیست.

و حکم عدد (چون کم منفصل«۱» و عرض غیر قائم بنفسه است ناچار باید در معدودی واقع شود چه معدود موجود در حس باشد، یا معدوم در حس باشد و موجود در عقل و ظهور عدد به معدود مثال است برای ظهور اعیان ثابته فی العلم به موجودات و این موجودات بعضی‌ها حسی‌اند و بعضی‌ها غیبی.

چنانکه معدود بعضی در حسند و بعضی در عقل.«۲»

یعنی چون حکم عدد باید به معدود ظاهر شود و مراتب واحد فقط به عدد آشکار می‌شود پس باید عددی باشد و معدودی و چون عدد به تکرار واحد پیدا می‌شود ناچار باید واحدی باشد که منشئ یعنی موجد عدد باشد تا واحد به سبب ظهور عدد آشکار شود.«۳»

فان کان کل مرتبهٔ من العدد حقیقهٔ واحدهٔ کالتسعهٔ مثلا و العشرهٔ الی أدنی و الی أکثر الی غیر نهایهٔ، ما هی مجموع، و لا ینفک عنها اسم جمع الآحاد. فإن الاثنین حقیقهٔ واحدهٔ و الثلاثهٔ حقیقهٔ واحدهٔ، بالغا ما بلغت هذه المراتب، و ان کانت واحدهٔ. فما عین واحدهٔ منهن عین ما بقی. فالجمع یأخذها فیقول بها منها، و یحکم بها علیها.

پس هر مرتبه از عدد حقیقت واحدهٔ است مثلا تسعه و عشره تا به کمتر و بیشتر الی غیر النهایه. این مراتب عدد فقط مجموع آحاد نیست (بلکه به هر مرتبه امر دیگری نیز ضمیمه شده که آن مرتبه را از مرتبه غیرش تمیز می‌دهد). اگر چه اسم جمع آحاد (که به منزله جنس«۴» است و بر همه آن مراتب اطلاق می‌شود) از هر یک از آنها منفک نمی‌شود.

پس همه مراتب در اینکه مجموع آحادند یکی‌اند، در عین حال این مرتبه عین آن مرتبه نیست، پس جمع آحاد (که چون جنس است برای آن مراتب) همه آنها را شامل و بر همه آنها صادق است. (چون صدق جنس بر انواعش) و این جامع بین مراتب حکم می‌کند بر آنها.

یعنی به احکامی که«۵» به آنها عطا کرده است. چون حکم کردن حق بر اعیان و احوالی

۱۳۲

که به آنها عطا کرده است. تمام این احکام نیست مگر تجلیات وحدت در هر عدد. به این تنظیر هر مخلوقی که ظهور حقیقهٔ الحقائق است در آن تعین خاص دارای احوال و خواصی است که آن احوال و خواص همان تجلی حقیقهٔ الحقائق است. پس فرق بین خالق و مخلوق به اطلاق و تقیید است و از این رو کانّه ما سوی الله فقر نوری که همان امکان و اضافه اشراقیه است به مبدأ خود دارند. امیر علیه السلام فرمود: «یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسهٔ مخلوقاته».

قد ظهر فی هذا القول عشرون مرتبهٔ، فقد دخلها الترکیب.

در این گفتار بیست مرتبه پیدا شده و ترکیب در آنها راه یافت.

یعنی از اینکه هر مرتبه حقیقتی است و از ترکیب مراتب بیست‌گانه اعداد غیر- متناهیه ظاهر می‌شود (از واحد تا تسعه، نه مرتبه، از ده تا نود، نه مرتبه، این هیجده مرتبه، صد و هزار، دو مرتبه این بیست مرتبه و از ترتیب این بیست مرتبه اعداد غیر متناهیه پیدا می‌شود.

فما تنفک تثبت عین ما هو منفیّ عندک لذاته، و من عرف ما قررناه فی الأعداد، و أنّ نفیها عین إثباتها، علم أنّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه، و ان کان قد تمیّز الخلق من الخالق.

پس همیشه اثبات می‌کنی در هر مرتبه‌ای از مراتب عین آن چیزی را که در مرتبه دیگر نفی می‌کنی (یعنی واحد که به اتفاق جمهور اهل حساب عدد نیست عین عدد است زیرا به تکرارش اعداد پیدا می‌شود) و هر کس شناخت آن چه را که ما در اعداد تقریر کردیم و اینکه نفی عددیت از واحد عین اثباتش است می‌داند که حق منزه، هم او خلق مشبّه است اگر چه خلق از خالق تمیّز دارد.

از آن چه که درباره واحد و عدد دانسته شد به کنه گفتار سید الساجدین و زین العابدین امام علی بن الحسین علیهما السلام در دعای بیست و هشتم صحیفه سجادیه که فرمود: «لک یا الهی وحدانیهٔ العدد» پی می‌بریم.

فالأمر الخالق المخلوق، و الأمر المخلوق الخالق. کلّ ذلک من عین واحدهٔ، لا، بل هو العین الواحدهٔ و هو العیون الکثیرهٔ.

۱۳۳

پس امر خالق مخلوق است و امر مخلوق خالق است. جمیع وجود خلقی صادر از ذات واحده الهیه است. نه بلکه وجود خلقی عین آن عین واحد ظاهر در مراتب متعدده است و آن عین واحدهٔ که وجود مطلق است، همان عیون کثیره است به اعتبار مظاهر متکثره.

«سبحان من أظهر ناسوته

سرّ سنا لاهوته الثّاقب»

«ثم بدا فی خلقه ظاهرا

فی صورت الآکل و الشّارب»

منزه خدایی که ناسوت او آشکار کرده است سرّ روشن و بلند عالم لاهوتش را سپس در خلق خود به صورت آکل و شارب آشکارا ظاهر شد.«۱»

فَانْظُرْ ما ذا تَری پس بنگر چه می‌بینی.

یعنی ای سالک طریق حق بنگر از وحدت و کثرت در جمع و فرادا چه می‌بینی اگر فقط وحدت می‌بینی، تو با حقی فقط، زیرا ارتفاع اثنینیّت شده است، و اگر تنها کثرت می‌بینی، تو با خلقی فقط، و اگر وحدت را

در کثرت محتجب و کثرت را در وحدت مستهلک می‌بینی جمع بین کمالین کردی و به مقام حسنیین فایق آمدی.«۲»

جناب حکیم ملّا علی نوری فرماید:

من گویم و هر که هست در فن ماهر

مقهور بود کثرت و وحدت قاهر

در مجمع وحدت است کثرت مضمر

در مظهر کثرت است وحدت ظاهر

قالَ یا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ و الولد عین أبیه فما رأی یذبح سوی نفسه. و فداه بِذِبْحٍ عَظِیمٍ فظهر بصورة کبش من ظهر بصورة إنسان فظهر بصورة ولد. لا، بل بحکم ولد من هو عین الوالد. وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها: فما نکح سوی نفسه، فمنه الصاحبة و الولد و الأمر واحد فی العدد.

اکنون شیخ به داستان إبراهیم خلیل و رؤیای او درباره ذبح فرزندش و گفتار فرزند که یا أُبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ و فدا شدن کبش (قوچ) برایش و خلق آدم و خلقت جفتش از وی و فرزندان آدم و حوا اشاره‌ای می‌فرماید و چون ظهور حقیقة الحقائق را در

مظاهر اسمائی- که مانند ظهور واحد در اعداد است- دانستی، حال نحوه پیاده شدن این بحث در هر یک از آنان و غیرشان معلوم است و یک جمله که بسیار بلند است و به چشم می‌خورد این است که «الولد عین أبیه» و در کلام دیگران است که «الولد سرّ أبیه» که مراد اتحاد حقیقت و فیضان وجود ولد است از جمیع اجزای وجود والد، ولد برخی از والد است. اگر چه از حیث تعین و تشخص غیر پدر است و چون نشئه ملک، و ناسوت عالم متولد از مقام لاهوت است بلکه هر معلولی زاییده‌ای از علتش می‌باشد چنانکه حضرت عیسی علیه السلام فرمود: «إنّی ذاهب إلی أبی و أبیکم السماوی».

شیخ شبستری گوید:

عناصر مر تو را چون امّ سفلی‌ست

تو فرزند و پدر آبای علوی‌ست

از آن گفته است عیسی گاه اسری

که آهنگ پدر دارم به بالا

تو هم جان پدر سوی پدر شو

به در رفتند همراهان به در شو

اگر خواهی که گردی مرغ پرواز

جهان جیفه پیش کرکس انداز

به دونان ده مر این دنیای غدار

که جز سگ را نشاید داد مردار«۱»

درست دقت شود که عیسی روح الله است و درباره تو هم نَفَخْتُ فِيهِ من رُوحِي آمده است و چون این مناسبت با عیسی روح الله ثابت است، او به سوی پدر روانه شد تو هم جان پدر سوی پدر شو. و چون ولد عین و سرّ والد است پس عالم ملک نیز ملک است و جهان طبیعت نیز صورت عقل. دقت بسیار باید کرد تا به مغزای آن رسید و جهان جیفه را ترک باید گفت تا به سوی علّیین راه یافت و بسیار دقت شود در يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ و نَسُوا الله فَنَسِيَهُمْ که چگونه در آن جا حب حق مخلوقش را مقدم بر حب مخلوق است خالقش را، که حب او را مقدم آورد اما در اینجا نسیان مردم را مقدم آورد که نَسُوا الله پس از آن فرمود «فَنَسِيَهُمْ» تا تو چه خوانی و از تلفیق این دو آیه چه دانی، سخن بسیار دارد به همین اشارت اکتفا کردیم.

فمن الطبيعة و من الظاهر منها و ما رأيناها نقصت بما ظهر منها و لا زادت بعدم ما ظهر.

حال که امر فی نفسه واحد غیر متعدد است، پس طبیعت کیست و ظاهر از آن کیست،

ما ندیدیم طبیعت به آن چه از او ظاهر شد، ناقص شده باشد و به آن چه که ظاهر نشد زیاد آمده باشد.

مراد از طبیعت، حقیقت جمیع ما سوی الله است.

قیصری در شرح می‌فرماید:

«ملکوت جسم است که آن قوه ساریه در جمیع أجسام است».«۱»

ولی وجه اول که دیگران تنصیص فرمودند. انسب با مقام و سازگارتر است که طبیعت در اینجا همان وجود حق متعین در تعین کلی است که در جمیع قوابل، که همان اعیان موجودات است سریان دارد و اینکه شیخ فرمود طبیعت کیست و نفرمود طبیعت چیست؟ سرّ آن همین است که گفتیم زیرا این طبیعت، عقل و عاقل و معقول است خلاصه اینکه طبیعت در اصطلاح فلسفی نیست.

دیگر اینکه نسبت جزء با کل غیر از نسبت جزئی با کلی است. در اولی اگر جزء از کل گرفته شود، کل ناقص می‌شود و در صورت نگرفتن جزء از وی زیادتر بودن صورت می‌گیرد. به خلاف جزئی و کلی که تحقق عین حقیقت آن است بتمامها در کل فرد فرد افرادش که مصادیق وی هستند چون انسان و افرادش و کل و جزء چون سنگی که آن را به اجزایی تقسیم کنیم و از آن رو که نسبت طبیعت به معنای عرفانی با مظاهرش مانند نسبت کلی است به جزئیاتش نه کل به اجزایش لذا شیخ فرمود از پیدایش یک فرد طبیعت چیزی از طبیعت کاسته نشد چنانکه به ظهور زید از طبیعت انسان کاسته نمی‌گردد و یا به عدم ظهور فردی طبیعت انسان زیاد نمی‌گردد.

و ما الذی ظهر غیرها: و ما هی عین ما ظهر لاختلاف الصور بالحکم علیها: فهذا بارد یابس و هذا حار یابس: فجمع بالیبس و أبان بغیر ذلک. و الجامع الطبیعة، لا، بل عین الطبیعة.

پس چه چیزی از طبیعت جز طبیعت ظاهر شد (که غیر طبیعت باشد) و حال آن که طبیعت عین آنی که ظاهر شده، نیست. زیرا صور در احکام مختلفند. چه این بارد یابس است و آن حار یابس است. یبس جامع هر دو و در برودت و حرارت با هم متمیّزند و جامع در جمیع صور، طبیعت است، نه بلکه عین خارجی هر موجودی عین همان

طبیعت است.

[فعالم الطبیعة صور فی مرآة واحدة]

فعالم الطبیعة صور فی مرآة واحدة لا، بل صورة واحدة فی مرایا مختلفة. فما ثمّ الّا حیرة لتفرق النظر و من عرف ما قلناه لم یحر و إن کان فی مزید علم فلیس إلّا من حکم حیرة لتفرق النظر و من عرف ما قلناه لم یحر و إن فی مزید علم فلیس إلّا من حکم المحل، و المحل عین العین الثابتة: فبها یتنوع الحقّ فی المجلی فتتنوع الأحکام علیه، فیقبل کلّ حکم، و لا یحکم علیه إلا عین ما تجلّی فیه و ما ثمّ إلّا هذا: پس عالم طبیعت صورتهای مختلفه است که در مرآت ذات الهی حاصلند. (بدون حصول تعدد و تکثر در ذات

باری) نه بلکه صورت واحدهٔ است (که ذات حق است) در مرایای مختلفه متعدد. (اولی مقام موحد است و دومی مقام محقق).

فما الوجه الّا واحد غير انه

إذا أنت أعددت المرايا تعددا

در آن جا جز حیرت نیست زیرا که تفرق نظر است.

یعنی نظر عقل در وجوه متعدده متضاده و متناقضه و غیرها که از آنها تعبیر به تفرق نظر شد عقل را به حیرت می‌اندازد چه نمی‌داند و نشناخته است که حقیقت واحدهٔ در صور مختلفه یا حقایق کثیره ظاهر شد از این روی به حیرت می‌افتد.

ولی کسی که فهمید آن چه را که تقریر کردیم (که حقیقت واحدهٔ است که در صور مراتب متکثره و مظاهر مختلفه ظاهر شده است) در حیرت نمی‌افتد و اگر این شخص عارف در راه مزید علم به وجوه الهیه است، (که از این روی در حیرت می‌افتد) این تحیر از حکم محل است که محل همان عین ثابت است (پس عین ثابتش حائر است).

رسول الله فرمود «ربّ زدنی علما و ربّ زدنی فیک تحیرا».

پس به سبب اعیان ثابته‌ای که برای موجودات است یا در آنها حق در مجالی و ظهوراتش متنوع شده است چون ظهورات وجه واحد در مرایای متعدده و از این روی احکام عین ثابته متنوع می‌شد به حسب استعدادات هر عینی (خلاصه هر عین ثابت حکم خاص به خود دارد) و حق در هر یک از آنها حکم او را می‌پذیرد. چون ظهور وجه در مرآت مستدیره به صورت مستدیر و در مرآت مستطیله به صورت مستطیل و حال آن که واقع آن است که گفتیم و جز آن نیست».«۱»

«فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا

و لیس خلقا بذاک الوجه فادّکروا»

«من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته

و ليس يدريه إلّا من له البصر»

«جمّع و فرّق فإنّ العين واحدة

و هی الكثيرة لا تبقی و لا تذر»

قیصری در شرح شعر دوم گوید:

بصیرت عبارت است از دو چشم قلب كه بدانها مشاهده غیبیه دارد، خواه معنوی خواه مثالی. رسول الله فرمود: «ما من عبد الا و لقلبه عینان هما غیب ینظر بهما الغیوب، فإذا أراد الله بعبد خیرا فتح عینی قلبه لیری بهما ما خفی عن بصره».«۱»

فالعلیّ لنفسه هو الذی یكون له الكمال الذی یستغرق به جمیع الأمور الوجودیة و النسب العدمیّة. بحیث لا یمكن أن یفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفا و عقلا و شرعا أو مذمومة عرفا و عقلا و شرعا. و لیس ذلک إلّا لمسمّی الله تعالی خاصة. و أمّا غیر مسمّی الله خاصّة مما هو مجلی له أو صورة فیه، فإنّ كان مجلی له فیقع التفاضل- لا بد من ذلک- بین مجلی و مجلی و إن كان صورة فیه فتلک الصورة عین الكمال الذاتی لأنّها عین ما ظهرت فیه، فالذی لمسمّی الله هو الذی لتلک الصورة. و لا یقال هی هو و لا هی غیره.

پس علیّ لنفسه كسی است كه دارای كمالی است كه به آن كمال مستغرق است یعنی فرا گرفته است جمیع امور وجودیه (یعنی موجودات عینیه) و نسب عدمیه را (یعنی صفاتی كه عین«۲» خارجی ندارند و به این معنی بر ایشان در خارج اعیان نیست) به طوری كه هیچ نعتی از آنها از وی، یعنی علیّ لنفسه، فوت نمی‌شود. چه امور و صفات محموده باشند عرفا و عقلا و شرعا و چه مذمومه باشند عرفا و عقلا و شرعا.

و آن كمال كه مستغرق همه كمالات است نیست مگر برای مسمای الله (یعنی ذات احدیت كه جامع جمیع اسماء و صفات است) اما غیر مسمای الله یا مجلای اللّه‌اند یا صورتی (یعنی صفت ذاتیه‌ای) كه در ذات احدیت است. اگر مجلا باشد (كه مظهر است و برای او آن كمال نیست) ناچار تفاضل پیش می‌آید و اگر صورت باشد (كه همان صفت

است و به این اعتبار صفت را صورت گفته است كه ذات در وی مختفی است) پس آن صورت عین كمال ذاتی است زیرا صورت یعنی صفت، عین آن چیزی است كه ظاهر شد پس علوّی كه برای مسمای الله است همانی است كه برای این صورت است. اگر چه گفته نمی‌شود این صورت آن مسمی باللّه است و گفته نمی‌شود غیر اوست.

غرض این که هر موجودی متصف به اسماء و صفات الهی است، جز اینکه کمالات وجودیه او مستوعب جمیع کمالات و صفات نیست. زیرا وجود محدود و مقید است و کمال استیعابی برای مطلق است که ذات احدیت است و اینکه جمعی از قدما می‌گفتند:

«فی کل شیء کل شیء» بعضی گفتند: مرادشان از این عبارت رمز و إیماء به این نکته است. دیگر اینکه آن چه در خارج متحقق است وجوداتند که مظاهر و مجالی ذات مطلقه‌اند و چون صفات عین ذاتند اعیان خارجی برای وجود است و اگر گفته شود اعیان خارجی صفات به تبع وجود است، توسع در لفظ است و چون موجودات مقیده حیطه وجودی‌شان سعهٔ و ضیقا متفاوت است، ناچار در داشتن کمالات اسماء و صفات متفاضلند. یعنی متفاوتند و اینکه شیخ اسماء و صفات را تعمیم داد به محمود و مذموم عرفا و عقلا و شرعا، برای این است، که هر صفت مذمومی از جهت انتساب به موجود مقید مذموم است و گر نه از آن روی که موجود متحقق است و به وجود متعلق است کمال است. مثلا زنا و نکاح در عمل یکی است، در انتساب متفاوتند. نمی‌شود از زانی سلب قدرت و دیگر صفات وجودیه منتسب به حق جلّ و علا کرد که زانی را به طور مستقل موجود کاره دانست وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللهُ (انسان: ۳۰) ولی از آن رو که شرّ است منتسب به زانی است و از آن جهت که برای قوه شهویهٔ کمال و اثر وجودی است، خیر است «الخیر بیدیک و الشرّ لیس إلیک» و همچنین در دیگر افعال و اموری که عرفا یا عقلا یا شرعا مذموم است.«۱»

و قد أشار أبو القاسم بن قسّی فی خلعه الی هذا بقوله. إنّ کلّ اسم إلهی يتسمّى بجميع الأسماء الإلهيهٔ و ینعت لها.

ابو القاسم بن قسی در کتاب خلع النعلین‌اش به همین معنا اشاره کرده است که می‌گوید: «هر اسم الهی متسمی به جمیع اسماء الهیه است و به همه آنها نعت می‌شود.

و ذلک هناک أنّ کلّ اسم یدل علی الذات و علی المعنی الذی سیق له و یطلبه فمن حیث دلالته علی الذات له جمیع الأسماء، و من حیث دلالته علی المعنی الذی ینفرد به، یتميّز عن غیره کالربّ و الخالق و المصوّر إلی غیر ذلک. فالاسم المسمّی من حیث الذات و الاسم غیر المسمّی من حیث ما یختص به من المعنی الذی سیق له.

فإذا علمت أنّ العلیّ ما ذکرناه علمت أنّه لیس علوّ المکان و لا علوّ المکانهٔ، فإنّ علوّ المکانهٔ یختص بولاهٔ الأمر کالسلطان و الحکّام و الوزراء و القضاهٔ و کلّ ذی منصب سواء کانت فیه اهلیهٔ ذلک المنصب أو لم تکن،

و العلوّ بالصفات ليس كذلک، فانّه قد يكون أعلم النّاس يتحكم فيه من له منصب التحكّم و إن كان أجهل النّاس. فهذا عليّ بالمكانهٔ بحكم التبع، ما هو عليّ بنفسه فإذا عزل زالت رفعته و العالم ليس كذلک.

و آن عموم تسمی به جمیع اسماء و نعوت در بین اسماء الهیه این است که هر اسمی دال بر ذات و دال بر معنایی است که برای آن معنی وضع شده است و آن اسم طالب آن معنی است. پس از حیث دلالتش بر ذات برای او جمیع اسماء است و از حیث دلالتش بر معنایی که به آن معنی منفرد است، متمیز است از غیر خودش (که اسماء دیگر باشند) مثل رب، خالق، مصور، الی غیر ذلک من اسماء. پس اسم عین مسمی است از حیث ذات، و غیر مسمی است از حیث معنایی که اختصاص به او دارد و برای او وضع شده و طالب اوست.

پس چون دانستی که عليّ لذاته آن کسی است که علوّش نه به حسب مکان است و نه به حسب مکانت بلکه بذاته است می‌دانی که علوّ او نه علوّ مکان است و نه علوّ مکانت. چه علوّ مکانت اختصاص به ولات امر دارد، مثل سلطان، حکّام، وزرا، قضات و هر صاحب منصبی چه در او اهلیت آن منصب باشد (چون سلطان عادل و وزیر عاقل و قاضی غیر جاهل) یا در او اهلیت نباشد (مانند سلطان، وزیر و قاضی‌ای که به عکس آن اوصاف باشند) و علوّ به صفات این چنین نیست (زیرا عليّ به علوّ مکانت هنگام زوال مکانت از او عليّ نیست چون سلطان و وزیر و قاضی معزول از مناصبشان. زیرا

علوّ در حقیقت برای مرتبه بود نه برای آنها) زیرا می‌شود کسی که منصب تحکّم دارد، اگر چه اجهل ناس است بر اعلم ناس تحکّم می‌کند. پس چنین شخص عليّ است به مکانت به حکم تبع و عليّ بنفسه نیست، چه هنگامی که معزول شد رفعتش زایل می‌شود ولی عالم این چنین نیست. که در هر حال علوّ ذاتی دارد و عليّ به صفات الهیه هیچ گاه آن علوّ از او زایل نمی‌شود وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ.

۵. فصّ حکمهٔ مهیّمیّهٔ فی کلمهٔ إبراهیمیّهٔ

فصّ حکمهٔ مهیّمیّهٔ فی کلمهٔ إبراهیمیّهٔ مهیّم مشتق از هیمان است و هیمان از افراط عشق است و عشق از افراط محبت.

هیمان یعنی شوریده شدن، شیفته شدن و سرگشته شدن از عشق.«۱» محبت است که اصل و سبب ایجاد است چنانکه حق فرمود: «کنت کنزا مخفیا و أحببت ان اعرف.»

قیصری فرماید:

محبت از تجلیات وارده از حضرت جمال مطلق است و هیمان تجلیات وارده از جلال است که بر ملائکه مهیّمیّه و مجذوبین از انسانها وارد می‌شود و هر یک از کمل محبوبان نیز نصیبی از هیمان دارند یا در بدایت امورشان چون جذبه قبل از سلوک و یا در انتهای امورشان چون جذبه بعد از سلوک که بدان جذبه به مقصد أسنی«۲» می‌پیوندند و در حکم ملائکه مهیمین داخل می‌شوند.«۳»

[وجه تسمیه خلیل]

إنّما سمّی الخلیل خلیلا لتخلله و حصره جمیع ما اتصفت به الذات الإلهیة. قال الشاعر: همانا خلیل، خلیل نامیده شد از جهت تخلل«۴» و حصرش«۵» جمیع آن چه را که ذات الهیه به آن متصف بود. شاعر گوید:

قد تخللت مسلک الروح منی

و به سمّی الخلیل خلیلا«۱»

تو چون سریان روح در بدن با من در آمیختی- و به این جهت دوست را دوست نامیدند.

کما یتخلل اللّون المتلوّن، فیکون العرض بحیث جوهره ما هو کالمکان و المتمکن این تخلل مانند تخلل و سریان لون در متلون است که عرض مکان جوهر قرار می‌گیرد، نه چون مکان و متمکن.

تشبیه معقول که سریان إبراهیم خلیل است در مظاهر الهیه و صفات ربوبیه به محسوس که تخلل لون است در متلون، نه حلول شیئی در شیء چون مکان و مکاندار بسان آب و کوزه.

أو لتخلل الحقّ وجود صورة إبراهیم علیه السّلام و کل حکم یصح من ذلک، یا از جهت تخلل حق تعالی، وجود صورت إبراهیم را و در کل حکمی که از این وجود صحیح است.

یعنی علت تسمیه إبراهیم نبی علیه السلام به خلیل از جهت تخلل اوست جمیع آن چه را که ذات الهیه به آن متصف است و از جهت تخلل حق وجود صورت إبراهیم را و هر حکمی را که از این وجوه صحیح است.

قیصری گوید:

علت آن که در تسمیه إبراهیم به خلیل متعرض به تخلل حق شد آن است که تخلل إبراهیم علیه السلام اثر تخلل حق است یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ زیرا احوال و کمالاتی که برای بنده ظاهر می‌شود همه به تجلی حق است به دو اسم اول و باطنش و به ایجاد حق، آنها را در دلها. پس تخلل از این طرف در مقابل تخلل آن طرف است و چون علت تسمیه در تخلل إبراهیم (ع) ظاهر بود او را در عبارت مقدم آورد سپس تنبیه به مبدأ تخلل کرد یعنی تخلل حق را نام برد و تخلل از جانب إبراهیم علیه السلام نتیجه قرب نوافل است و از جانب حق تعالی نتیجه قرب فرایض.«۲»

فإنّ لكلّ حكم موطنا یظهر به لا یتعداه.

زیرا هر حکمی موطن خاصی دارد که آن حکم به آن موطن ظاهر می‌شود و از آن موطن تجاوز نمی‌کند.

یعنی حق تعالی چون در صورت إبراهیم متخلل است و وجود إبراهیم احکامی را یعنی صفات و افعالی را داراست پس همان طور که حق در صورت إبراهیم متخلل است در احکامی که تابع وجود إبراهیم است و بروز و صدور آنها از آن وجود صحیح است نیز متخلل است و در هر موطنی که آن حکم یعنی صفت و فعل از وجود إبراهیم صادر می‌شود که صفات کونیه هستند حق در آنها ظاهر است چون استهزا«۱» که الله یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (بقره: ۱۵) و مکر«۲» که وَ مَكَرَ الله وَ الله خَيْرُ الْماكِرِينَ (آل عمران: ۵۴) و إیذاء و تأذی که إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الله وَ رَسُولَهُ (أحزاب: ۵۷) و سخریه سَخِرَ الله مِنْهُمْ (توبه: ۷۹) این همه استشهاد است برای تخلل حق در وجود عبد و اتصافش به صفات کونیه و همچنین من ذَا الَّذِی يُقْرِضُ الله قَرْضاً حَسَناً (بقره: ۲۴۵) و حدیث «مرضت فلم تعدنی» (خطاب به موسی که عیادت نکرد بیماری را).

ا لا تری الحقّ یظهر بصفات المحدثات، و أخبر بذلک عن نفسه، و بصفات النقص و بصفات الذّمّ؟ آیا نمی‌بینی حق به صفات محدثات ظاهر می‌شود و به این ظهور از خویشتن خبر داد و به صفات نقص و صفات ذم نیز ظاهر می‌شود.

غرض این است که اینها صفاتی هستند که ظهور حق سبحانه به آن صفات نیست مگر در این نشئه دنیویه و از این قبیل صفات است من ذَا الَّذِی يُقْرِضُ الله قَرْضاً حَسَناً و آیه لِنَعْلَمَ من يَتَّبِعُ الرَّسُولَ (بقره: ۱۴۳) و حدیث «مرضت فلم تعدنی» اینها همه استشهاد است برای تخلل حق وجود عبد را و صفات تابع آن وجود را.

ا لا ترى المخلوق يظهر بصفات الحقّ من أولها الى آخرها و كلّها حقّ له آيا نمی‌بينی مخلوق (يعنی انسان كامل) به همه صفات حق از اول تا آخر آنها ظاهر می‌شود و همه آن صفات برای آن مخلوق كامل ثابت است.

آيه وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ (إسراء: ۷۰). حديث «و ان الله خلق آدم على صورته» و

۱۴۴

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها (بقره: ۳۱) استشهاد است برای تخلل عبد وجود حق را و اتصاف عبد به صفات حق البته اسماء مستأثره حق مثل وجوب ذاتی مستثنی است كه هيچ حادثی را در آن مقام راه نيست.

كما أنّ صفات المحدثات حقّ للحقّ.

چنانكه صفات محدثات، حق حق تعالی است كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ.

«الحمد للّه» فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد و محمود و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فعمّ ما ذمّ و حمد و ما ثمّ إلّا محمود أو مذموم. اعلم أنّه ما تخلل شیء شيئا إلّا كان محمولا فيه، فالمتخلّل- اسم فاعل- محجوب بالمتخلَّل- اسم مفعول- فاسم المفعول هو الظاهر، و اسم الفاعل هو الباطن المستور. و هو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به و تتسع، فإن كان الحقّ هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ سمعه و بصره و جميع نسبه و إدراكاته. و إن كان الخلق هو الظاهر فالحقّ مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه كما ورد فی الخبر الصحيح.

الحمد للّه. پس عواقب ثنا از هر حامد و هر محمود به سوی حق برگشت می‌كند و كل امر به او رجوع می‌نمايد چه محمود باشد چه مذموم اگر چه نيست مگر محمود و مذموم.

قيصری گويد:

وجود، خير محض است و مذموم بودن بالنسبة است مثلا شهوت از آن رو كه سايه محبت ذاتی ساری در وجود است محمود است و عدم آن كه عنن است مذموم است و از آن جهت كه شهوت سبب بقای نوع است و موجب لذتی است كه آن لذت نوعی از تجليات جماليه حق است نيز محمود است و وقوع شهوت بر غير حلال به موجب شرع مذموم است، زيرا سبب انقطاع نسل و فتنه‌ها می‌شود و اينها اموری هستند عدمی و همچنين است صور جميع مذام (نكوهيده‌ها).«۱»

ثم إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن الها.

و هذه النّسب احدثتها أعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها، فلا يعرف حتّى نعرف. قال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و هو اعلم الخلق باللّه.

۱۴۵

اگر ذات حق از این نسبتها بر کنار شود و برهنه گردد اله نیست.

و این نسبتها را اعیان ما پدید آورد. پس ما او را به عبودیت خودمان اله قرار دادیم پس او شناخته نمی‌شود، تا ما شناخته شویم. رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و رسول داناترین خلق به خدای متعال است.

قیصری گوید:

بدان که اله هم اسم است برای ذات، از آن جهت که ذات است با قطع نظر از اسماء و صفات، و هم اطلاق می‌شود به ذات با جمیع اسماء و صفات که در اینجا اعتبار دوم مراد است (به معنای اول مرتبه احدیت است و به معنای دوم مرتبه واحدیت و بعضی خود احدیت را نیز تعیّن اول گرفتند که ذات لا اسم له و لا رسم، یعنی غیب الغیوب ورای مرتبه احدیت و با قطع نظر از این مرتبه است) و الهیت اسم مرتبه حضرت اسماء و صفات است که همان نسب متکثره به اعتبارات و وجوه است که برای ذات با نظر به اعیان ثابته متکثره فی أنفسها و اختلاف استعدادات آنها حاصل می‌شود. زیرا مرتبه همان طور که مستدعی کسی است که به آن مرتبه قائم باشد همچنین مستدعی کسی است که احکام مرتّبه بر او جاری باشد، چون سلطنت و قضا. پس اگر این نسبتها نباشد نمی‌ماند مگر ذات الهیه به معنای اول که به هیچ وجهی از وجوه نمی‌شود بدان اشاره کرد و به هیچ نعتی از نعوت موصوف نمی‌شود و آن مقام هویت احدیت است که جمیع نسبتها در آن مستهلک است. پس حق تعالی اله است در مرتبه حضرت اسماء و نسب الهیه به اعتبار اعیان ما چنانکه سلطان، سلطان است نسبت به رعیت و قاضی قاضی است با نظر به اهل مدینه. پس این نسب به حق تعالی می‌پیوندد، چنانکه نسبتها به واحد می‌پیوندد با نظر به اعداد که واحد می‌شود نصف یا ثلث و ربع و مثل خواصی که حاصل می‌شود برای واحد به واسطه مراتب لازمه عددیه‌اش و اگر قطع نظر از این مراتب بشود برای واحد نه این نسب است و نه آن خواص (مراد از مألوهیت در اینجا عبودیت است).«۱»

۱۴۶

فإنّ بعض الحكماء و أبا حامد ادّعوا أنّه يعرف الله من غير نظر فی العالم و هذا غلط.

بعضی از حکما (مقصود شیخ الرئیس است) و ابو حامد غزالی ادعا کردند که الله شناخته می‌شود بدون نظر در عالم و این ادعا غلط است.

بحث در الهیت است و اتکای کلام در الله است یعنی ذات با جمیع اسماء و صفات که معنی دوم الله بود نه در ذات باری. توضیح اینکه همان طور که حقیقت خودمان در هر مقامی دارای شأن و عنوان و اتصاف به اسمی است که تعبیر می‌کنیم به حقیقت واحده ذات مراتب متکثره و متشأنه به شئون و مراتب تجرد صرف و ماده محض و در عین حال با این همه کثرت عوالم وجودی حقیقت واحده ما یک حقیقت است که مرتبه عالیه این حقیقت، عاقله است و آن گاه متصف به وصف نفس و مسمای به این اسم می‌گردد که به بدن تعلق داشته باشد چه در غیر این صورت نفسش نمی‌نامند، یعنی عقل است و ما دون او نفس، همچنین در دار وجود نیز حقیقیهٔ الحقائق که جز او هیچ نیست و همه اوست به اعتبارات و مقامات و عناوین به مراتب در می‌آید و هر مرتبه حکم خاص دارد و فرمود:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

مرتبه‌ای از آن حقیقت و شأنی از شئون آن ذات واجب، از آن روی که آفریدگار و نگهدار و رازق و ناظم و مدبر عالم است اله نامیده می‌شود که همان الله به معنی دوم است لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا (انبیا: ۲۲) نکته اینکه تمام مقامات دار وجود به استثنای اسماء مستأثره آن، در انسان خویشتن را نموده است. همین که می‌بینی یک حقیقت واحده انسان از آن رو که در همه عالم کبیر انسان ساری است، حقیقهٔ الحقائق است و از آن روی که مرتبه شامخ و عالي او واجد جمیع صفات کمالیه اوست مقام احدیت است و از آن رو که در مظاهر عدیده حواس ظاهر و باطن و جوارح مختلفه ظاهر و باطن نیز ظاهر شده است مقام واحدیت است و همچنان که در خارج عقل ما فوق نفس است، در انسان نیز قوه عاقله با قطع نظر از تدبیر بدن عقل است و چون به بدن نظر داشته باشد نفسش گویند. نیز همان طور که عقل فوق نفس است و در تعبیر عرف عقل را مذکر و نفس را مؤنث می‌آورند، هر یک از عقل کل و نفس کل که مذکر و مؤنثند چون با یک دیگر به اصطلاح دقیق عرفانی مزاوجت کردند، از ازدواج این دو اسم تکوینی عینی خارجی این همه برکات لا ینقطع و غیر متناهی یکی پس از دیگری بروز

و ظهور می‌کند. اگر تمثیل عقل کلی را در خارج پیاده کنیم، مقام شامخ علوی است و اگر نفس کلی را در خارج بجوییم، رتبه عالیه مقام فاطمی است. از مزاوجت این دو اسم که مظهر آن دو اسمند این همه برکات غیر متناهی لا ینقطع و متوالی پیدا شده است.

یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ (الرحمن: ۲۲).

وجه غلط اینکه آنان از مؤثر استدلال می‌کنند بر اثر، که قوس نزولی است و برهان «لم»، مرتبه استدلال به این وجه بالاتر است از مرتبه استدلال به اثر بر مؤثر که قوس صعودی است و برهان «ان»، و حاصل استدلالشان به این برمی‌گردد که این وجود، ممکن است و وجود ممکن از جهت امکانش محتاج است به علت موجده‌ای که غیر ممکن است و آن حق واجب الوجود لذاته است و این استدلال باز از اثر به مؤثر شد پس دعوایشان یعنی ادعایشان تمام نیست. از این رو شیخ محیی الدین آنان را به غلط نسبت داده است.

یا وجه غلط این است که تعقل نسبت بدون منتسبین امکان ندارد. مقصود این است که الله به معنی دوم (با لحاظ اسماء و صفات) در مقام بروز و ظهور اسماء و صفات است و این مقام مظاهر متکثره اعیان خارجیه را که مرائی و مجالی اسماء و صفاتند لازم دارد.

پادشاهان مظهر شاهیّ حق

عارفان مرآت آگاهیّ حق

پس الله به این وجه بی‌عالم یعنی بی‌کثرت مظاهر تعقل نمی‌شود که منتسبین یکی الله است و دیگر مظاهر متکثره. به مثل چون نفس است که تعقل نفس بی‌بدن معقول نیست، چه نفس یعنی مجرّد مدبّر بدن و این نسبت، منتسبین می‌خواهد که یکی روح مجرد و دیگری بدن است.

نعم تعرف ذات قديمة ازليّة لا يعرف أنّها إله حتّى يعرف المألوه. فهو الدّليل عليه.

قیصری گوید:

آری چون صاحب فطانت و ذهن مستقیم در نفس وجود بدون نظر در عالم امعان نظر کند ممکن است ذات قدیم، أزلی و واجب بذاته را بشناسد. نه به حسب استدلال بلکه بر سبیل ذوق واقع را آن چنان که هست دریابد. سپس تمکن پیدا کند که به دیگری تنبیه کند یعنی به دیگری آگاهی دهد که حقیقتی به آن اوصاف متحقق است ... اما معرفت آن حقیقت به اینکه اله صاحب

۱۴۸

اسماء و صفات است ممکن نیست مگر اینکه به عالم نظر شود و به عبودیت بر معبودیت استدلال شود و به مربوبیت بر ربوبیت. پس عالم دلیل بر اله است از آن جهت که اله است.«۱»

ثم بعد هذا فی ثانی حال یعطیک الکشف أنّ الحقّ نفسه کان عین الدلیل علی نفسه و علی ألوهیته.

قیصری گوید:

سپس بعد از معرفت اله که رب و معبود است به مربوبیت و عبودیت و بعد از معرفت ذات قدیمه ازلیه صاحب مرتبه الهیه و بعد از توجه تام به آن ذات چشم بصیرت گشوده می‌شود و برایت آشکار می‌شود که حق خود دلیل بر نفس خویش است به تجلی ذاتی‌اش برای افاضه کردن اعیان ما به فیض اقدس و برایت آشکار می‌شود که اوست دلیل بر الوهیتش و تجلی اسمائی و صفاتی برای حقایق ما در خارج که عالم می‌نامیم و به این معنی است که وقتی از رسول الله سؤال کردند «بما عرفت الله تعالی» فرمود: «باللّه عرفت الأشیاء». و از زبان حال این دو وجه شاعر می‌گوید:

«فلولاکم، ما عرفنا الهوی«۲»

و لو لا الهوی ما عرفناکم»

سرّ اینکه شیخ رضوان الله علیه این مباحث را در این فص آورد این است که إبراهیم صلوات الله علیه طالب حق شد «مستدلا علیه بالمظاهر الکوکبیة».«۳»

چه إبراهیم علیه السلام اول شناخت که برای او ربی است که آفرید او را سپس عشق بر وی غلبه کرد و آفریدگار را طلب کرد تا اینکه خدا هدایتش کرد و بر او تجلی فرمود.«۴»

خلاصه اینکه با توجه به نفس ذات وجود، ذات قدیم أزلی واجب الوجود را می‌شناسد و در ثانی حال، کشف این معنی را عطا می‌کند که حق هم دلیل بر نفس خود و هم بر الوهیتش می‌باشد.

۱۴۹

و أنّ العالم لیس إلّا تجلّیه فی صور أعیانهم الثّابتة التی یستحیل وجودها بدونه، و أنّه یتنوع و یتصوّر بحسب حقائق هذه الأعیان و أحوالها، و نیز در ثانی حال، کشف، عطا می‌کند که وجود عالم نیست مگر

تجلی وجودی حقانی که در مرایای صور اعیان ثابته ظاهر است که وجود آن اعیان در خارج بدون این تجلی وجودی محال است.

پس عالم از حیث وجود، عین حق است که ظاهر در مرایای اعیان است نه غیر او.

و نیز کشف عطا می‌کند که این تجلی متنوع و متصور است به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها.

پس همیشه اعیان بر عدمشان باقی‌اند و آن که مشهود است وجود حق است نه غیر او، و می‌توان گفت: عالم است که به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها متنوع و متصور است (یعنی عالم را به جای تجلی بگذارید).

و هذا بعد العلم به منّا إنّه إله لنا.

این کشف و شهود بعد از علم به حق و ذات حق است به اینکه او اله ماست.

به حسب اسماء و صفاتش چه اگر ندانی که برای ما الهی است و او را اسماء و صفاتی است که اقتضا می‌کند اعیان ثابته را که محل سلطان و مجلای ظهورات اوست نمی‌دانی که متجلی در مرایای این صور، حق است و کشف برای ما حاصل نمی‌شود و برای مرتبه الهیت ظهوری اصلا نیست.«۱»

ثم یأتی الکشف الآخر سپس بعد از این کشف، کشف دیگری پیش می‌آید.

این کشف کشف مقام فرق است بعد از جمع که آن را جمع الجمع نیز گویند به اعتبار اینکه جامع جمع با فرق است و این کشف ظهور صور اعیان است در مرآت حق.«۲»

کشف اول فنای فی الحق بود. چه شاهد و مشهود در آن کشف نبود. مگر حق فقط و آن را جمع می‌نامند و این کشف که گاه بسط بساط امتیاز و تفصیل است که موسوم به فرق بعد از جمع است بقاء بعد از فناء است.

فیظهر لک صور نافیه، فیظهر بعضنا لبعض فی الحقّ، فیعرف بعضنا بعضا، و یتميّز بعضنا عن بعض.

و در این مقام صور ما (یعنی صور خلق) در حق ظاهر می‌شود. پس بعضی از ما برای دیگری در حق ظاهر می‌گردد پس بعضی از ما بعض دیگر را می‌شناسد و تمیز پیدا می‌کند بعضی از ما از دیگری.

به این اعتبار مشهود، خلق است و حق در عزّ أحمی و غیبش که پیغمبر ما (ص) از آن به عما تکنیه (کنایه) فرمود می‌باشد. اگر چه وجود حق مرآتی است که عالم در آن ظاهر می‌گردد و در حضرت علم حق بعضی از ما برای دیگری ظاهر می‌شود و در این حضرت به حکم مناسبت، میان اعیان تعارف واقع می‌گردد، و به حسب عدم مناسبت، تناکر بینشان ظاهر می‌شود و آن چه از تناکر و تعارف که در عالم أرواح واقع می‌گردد چنانکه رسول الله بدان تنبیه فرمود: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» مظهر و نتیجه این تعارف و تناکر واقع در حضرت علمیه است.«۱»

این مراتب را در خویشتن پیاده کن که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

در مقام روحت حال حقایق و علوم کلیه‌ات را بنگر آیا آنها را از یک دیگر ممتاز می‌یابی یا آن حقایق و علوم کلیه را از عین روحت ممتاز می‌یابی (یعنی نه، ممتاز نیستند). تا اینکه آن حقایق و علوم کلیه به مقام قلب نازل شوند پس آن گاه از یک دیگر ممتاز شوند و هر کلی به جزئیات و مصادیق خود در آید. سپس در مقام خیال، مصور شود و بسان محسوس ظاهر گردد سپس در حس ظاهر شود. پس اگر این امور را در خویشتن یافتی و آگاه شدی و هدایت گشتی آن کسی را که بر صورت او هستی که «خلق الله آدم علی صورته» می‌یابی و اگر آن چه را که گفتیم در خویشتن چنانکه می‌باید نیابی ممکن نیست که بر حقایق و احوال الهیه اطلاع پیدا کنی. «و کل میسّر لما خلق له».«۲»

فمنّا من یعرف أن فی الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا بنا، و منّا من یجهل الحضرة التی

وقعت فیها هذه المعرفة بنا: أعُوذُ بِاللَّهِ أنْ أكُونَ من الْجاهِلِینَ.

پس بعضی از ما می‌داند که شناسایی بعض ما بعض دیگر را (که به حکم مناسبتی است که در اعیان ماست. یعنی اعیان ما این معارفه ما را به یک دیگر اعطا کرده است) در مرآت ذات حق و حضرت علم اوست.

و بعضی از ما جاهل است به اینکه این تعارف در آن حضرت بین اعیان واقع می‌شود.

این جهل ناشی از غواشی نشئه عنصری است که آن شخص جاهل در آنها منغمر است و در حقیقت از فعل حق محروم از حق شد و به تعبیر دیگر به وجه الله از لقاء الله دور افتاده است. نه دور افتاده است بلکه آن مرغزار قدس و روضه رضوان را فراموش کرده است. به قول جناب شیخ الرئیس که در قصیده عینیه فرمود:

و أظنها نسيت عهودا بالحمى

و منازلا بفراقها لم تقنع

گمان می‌کنم او پیمانها را در قرق فراموش کرده و منازلی را که به فراق آنها قناعت نکرد، از یاد برده است.

یعنی نه تنها ورقاء نفس ناطقه از آشیانه خود دور افتاده است بلکه آن جا را به کلی فراموش کرده است. أعُوذُ بِاللَّهِ أنْ أكُونَ من الْجاهِلِينَ.

و بالكشفين معا ما يحكم علينا إلّا بنا، لا، بل نحن نحكم علينا بنا و لكن فيه، و به جمع کشفین (که مقام کمال محمدی است که شهود حق در عین خلق و خلق در عین حق است بدون احتجاب یکی از این دو از دیگری) در می‌یابیم که حق بر ما حکم نمی‌کند احکام را مگر به سبب اقتضای اعیان ما آن احکام را. نه، بلکه هر عینی از اعیان ما به حسب قابلیتش به لسان استعدادش از حق طلب می‌کند آن چه را که مقتضای اوست، و لکن در علم حق.

و لذلك قال [تعالى]: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ يعنى على المحجوبين إذ قالوا للحق لم فعلت بنا كذا و كذا مما لا يوافق أغراضهم ف يُكْشَفُ لهم عَنْ ساقٍ و هو الأمر الذى كشفه العارفون هنا، فيرون انّ الحقّ ما فعل بهم ما ادعوه انّه فعله و انّ ذلك منهم، فإنّه ما علّمهم الّا على ما هم عليه، فتدحض حجتهم و تبقى الحجة البالغة لله تعالى.

از این رو فرمود: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ که چون روز قیامت بگویند چرا با ما این چنین و آن چنان کرده‌ای، که موافق با اغراضشان نیست حق تعالی بر ایشان کشف ساق

می‌کند«۱» چنانچه برای عارفان در اینجا. پس آن محجوبان می‌بینند که حق با آنها کاری نکرده است بلکه مطابق عین و استعدادشان به آنها داده است.

چنانکه حق تعالی فرمود: وَ ما ظَلَمَهُمُ الله وَ لكِنْ كانُوا أنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ از این جهت حضرت إبراهیم صلوات الله علیه در جواب بت پرستان که از او پرسیدند أ أنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إبْراهِيمُ. در جواب فرمود: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ یعنی لسان حال اصنام از باطن إبراهیم علیه السلام استدعای اهلاک خودشان را کرد.«۲»

پس حجت محجوبین باطل می‌شود و حجت بالغه حق تعالی باقی می‌ماند.

شرور و نسبتشان با حق و با أشیاء

توضیح و تنبیه: مبدأ عالم خیر محض است و «از خیر محض جز نکویی ناید.» لذا آن چه از او صادر می‌شود خیر است و به هیچ وجه مشوب به شر نیست. شر رساندن برای اعمال غرض و تشفی خاطر و کینه توزی و امثال این امور است. تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا آری نظام احسن عالم بدون شر نتواند بود یعنی شر بالعرض. همان طور که در بنای خانه‌ات از آوردن سنگ و گل و برخاستن گرد و غبار و تحمل خستگی‌ها ناچاری، در نظام کیانی هم که دریا لازم است و باد و وزیدن آن ضروری است پیش می‌آید که کشتی را هم در دریا غرق کند، ولی این شر عدمی است. علاوه بر این، نسبت به خیر، اقل قلیل است و ترک خیر کثیر برای جلوگیری از شر اقل قلیل، خود، شر کثیر است و بر مبدأ فیاض سزاوار نیست. و انگهی شرور از اعدامند و به ماهیات که حدود اشیائند و جهت نقص آنها منتسبند. از این روی شرور مجعول بالذات نیستند چنانکه ماهیات مجعول بالذات نیستند.«۳» زیرا آن چه از قلم صنع الهی صادر شده وجود است و

بس. و وجود خیر است و خیر مؤثر است و چون وجودات مخلوقند، ممکنند و حد که همان زمینه انتشای ماهیت از آنهاست برای آنها ضروری است و اعدام از این حدود بر می‌خیزد که جهت نقص آنهاست و بازگشت همه شرور به عدم است. در حدیث است که به موسای کلیم فرمود: من اولایم به حسنات از تو و تو سزاوارتری به سیئاتت از من.

این چند جمله به اجمال گفته شد تا در مقام مناسبی تفصیلا بیان شود.

فان قلت فما فائدهٔ قوله تعالی فَلَوْ شاءَ لَهَداکُمْ أَجْمَعِینَ قلنا: لو حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلّا ما هو الامر علیه و لکن عین الممکن قابل للشیء و نقیضه فی حکم دلیل العقل و أی الحکمین المعقولین وقع، فذلک هو الذی علیه الممکن فی حال ثبوته.

اگر سؤال پیش آورید که اگر حاکم بر ما اعیان ماست و از حق نیست مگر افاضه وجود بر حسب مقتضای اعیان پس چه فایده است در گفتن فَلَوْ شاءَ لَهَداکُمْ أَجْمَعِینَ جوابش اینکه «لو» حرف امتناع است، برای امتناع شیء به امتناع غیرش و چون اعیان استعدادشان متفاوت است بعضی از آنها قابل هدایتند و بعضی غیر قابل پس حصول هدایت برای جمیع ممتنع است.

پس معنای قول خداوند متعال این است که نخواست هدایت أجمعین را چون عالم است به اینکه حصول هدایت برای جمیع ممتنع است و مشیت و اراده تابع علمند.

پس در وجود واقع نمی‌شود. مگر آن چه که اعیان به لسان حال اعطا کرده‌اند و عین اعطا نمی‌کند مگر مقتضای ذاتش را و ذات مقتضی شیء و نقیض آن نیست.«۱»

عین ثابت مجعول بالتبع است نه بالذات و مجعول بالذات وجودات أشیاء هستند و عین ثابت که به تعبیر حکما ماهیت است حد وجودی شیء است و مقتضیات عین ثابت که هر یک به لسان حال و استعداد خواهشی دارند از این عینشان یعنی ماهیت و حدشان منتشئ است.

و چون اعیان به جعل جاعل مجعول نیستند ایراد پیش نمی‌آید که چرا عین مهتدی را مقتضی اهتدا کرده است و عین ضال را مقتضی ضلالت چنانکه

ایراد نمی‌شود که چرا عین کلب را کلب نجس العین قرار داد و عین انسان را انسان ظاهر.«۱»

خلاصه همان طور که فنا و عدم در موجودات راه پیدا نمی‌کند چون فیض وجودی حقند و مجعول بالذاتند. همچنین اقتضای عین ثابتشان لازم لا ینفک آنهاست که به تبع مجعول بالذات، مجعولند.

و کسانی که عقلشان محجوب است و از سر القدر بی‌خبر و از ادراک حقیقت شیء آن چنان که هست عاجز می‌باشند، که درباره ممکن حکم می‌کنند که قابل شیء و نقیض شیء است، حکمشان حکم اعمایی است که می‌داند کسی در پیش او حاضر است و آن حاضر ساکت است و این اعمی می‌گوید این یا زید است یا زید نیست و حال اینکه در واقع یکی از این دو است (و این تردید از عدم شهود و عدم علم اعمی برخاسته است.«۲»

و معنی «لَهَداكُمْ» لبيّن لكم: و ما كلّ ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراک الأمر فی نفسه علی ما هو عليه فمنهم العالم و الجاهل. فما شاء، فما هداهم أجمعين، و لا يشاء، جواب دیگر: مراد از هدایت در آیه ایمان به رسل نیست چنانکه بر ذهن سبقت می‌گیرد تا آن سؤال پیش بیاید بلکه: معنایش تبیین امر به کشف و رفع حجاب است از چشم دل، تا بدانی که اعیان بعضی از شما اقتضای ایمان کرد و بعضی اقتضای کفر تا خدا را بر شما حجت باشد. این نیز ممکن نیست که خدای متعال عین بصیرت هر شخص را بگشاید تا واقع را درباره خویش دریابد. چه به حکم اقتضای اعیان بعضی از مردم عالم و بعضی جاهلند.«۳»

پس هدایت کل نمی‌شود زیرا بعضی اعیان هدایت را نمی‌خواهند. پس به این معنی حق تعالی هدایت جمیع را نخواست و همه را هدایت نفرمود و آن را نمی‌خواهد.

و کذلک «ان یشأ» فهل یشاء؟ هذا ما لا یکون.

فمشیئته أحدیّهٔ التعلق و هی نسبهٔ تابعهٔ للعلم و العلم نسبهٔ تابعهٔ للمعلوم و المعلوم أنت و أحوالک. فلیس للعلم أثر فی المعلوم، بل للمعلوم اثر فی العلم فیعطیه من نفسه ما هو علیه فی عینه. و إنّما ورد الخطاب الإلهی بحسب ما تواطأ علیه المخاطبون و ما أعطاه

النظر العقلی، و ما ورد الخطاب علی ما یعطیه الکشف و لذلک کثر المؤمنون و قل العارفون و اصحاب الکشوف.

و همچنین است حکم مستقبل، یعنی «لو شاء» و «لو یشاء» هر دو یکسان است پس نمی‌شود که هدایت جمیع در بعد هم تحقق یابد زیرا شخص علیم و حکیمی که همه کار را به حکمت می‌کند محال است وقوع غیر ممکن را بخواهد.

پس مشیت حق تعالی واحد و عام است، به آن مشیت واحدهٔ تجلی می‌کند و هر عینی نصیب خودش را از آن می‌گیرد و به مقتضای آن ظاهر می‌شود خواه هدایت خواه ضلالت. چنانکه فرمود: وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ و چون واقع در وجود یکی از دو نقیض است که عین آن را اقتضا دارد، پس مشیتش نیز احدی التعلق است. زیرا مشیت نسبتی است تابع علم. چه تا چیزی به هیچ وجه دانسته نشود اراده و مشیت به آن تعلق نمی‌گیرد و علم نسبتی است تابع معلوم و معلوم اعیان ثابته و احوال آنهاست. و آنها اقتضا ندارند جز وجود یکی از دو نقیض را پس مشیت تعلق نمی‌گیرد مگر به همان چیزی که عین اقتضا دارد.«۱»

و انما ورد ... و خطابات الهی به حسب توافق مخاطبین بر آن است و به حسب آن چه که نظر عقلی اعطا می‌کند، نه به حسب آن چه که کشف اعطا می‌کند.

چه حکمت الهیه اقتضای تدبیر بر نظام معلوم را دارد پس لا بد است از احتجاب بعض، بلکه احتجاب اکثر.

از این جهت مؤمنون مصدق به آن چه که ظاهر متبادر از خطابات الهیه است بسیارند و عارفان و اصحاب کشف که فایض به ادراک سر القدرند کمند. (زیرا طور معرفت فوق طور ادراک عقلی است).

وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ و هو ما كنت به فی ثبوتک ظهرت به فی وجودک.

یعنی مرتبه معلوم معینی در علم خدا که از آن تعدی و تجاوز نمی‌کند. پس آن که در علم و مقتضای عینش این است که واقف بر مقتضای عقل و وهمش

باشد همیشه تحت حکم تدبیر است و آن که مقامش اقتضا می‌کند مطلع بر احوال وجود باشد و واقف بر سر القدر و مکاشف آن، منقاد به حکم تقدیر است. پس در باطن بر احدی از خلق الله اعتراض ندارد اگر چه در ظاهر امر و نهی می‌کند.«۱»

و این اختصاص هر یک از ما به مقام معلوم که از آن تجاوز نمی‌کند معنایش این است که عین تو در حال ثبوت تو در حضرت علمیه متلبس و متصف بود به صفاتی و در وجود خارجی به حسب آن ظاهر شد و این حکم عام است برای جمیع اعیان نه فقط برای ملائکه چنانچه از خویش خبر دادند وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ.«۲»

وحدت وجود از نظر عارف و حکیم

وحدت وجودی که حکمای قائلین به اصالت وجود مشکّک صاحب مراتب می‌گویند، غیر از وحدت وجودی است که عرفای شامخین می‌گویند، اگر چه هر دو فریق وجود را حقیقت واحدۀ می‌دانند، ولی عرفا حقیقت واحده شخصیه می‌دانند که اختلاف در ظهورات اوست که از آن تعبیر به مراتب می‌کنند، نه در حقیقت اصل وجود که مراتب این حقیقت واحدۀ به اعتبار شدت و ضعف آن مختلف باشد، که از آن تعبیر به تشکیک و مشکّک می‌شود. مثلا کثراتی که ملحوظ می‌شود به مبنای عرفان جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست. همان یک وجود حقیقت واحده شخصیه را به ظهورات عدیده می‌نگریم و روی جهاتی که همان لحاظات و اعتبارات است، بر آنها اسماء نهادیم. «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» چون از جنبش دریا امواج گوناگون پدید آمده، ما نامهای فراوان بر آنها نهاده‌ایم. با اینکه جز شکن آب چیز دیگری نیستند و از آن شکن این تعینها پیش آمد. کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ و هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیه آب بودن تفاوت ندارد و ما به لحاظات و اعتبارات اسماء مختلف بر آنها نهادیم.

مشو أحول مسمّی جز یکی نیست

اگر چه ما بسی اسماء نهادیم

۱۵۷

اما در نزد حکیم قائل به اصالت وجود ذو مراتب مشکک هر مرتبه وجودی از مرتبه دیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص تفاوت دارد، اگر چه یک حقیقت واحدهٔ است.

تبصرهٔ: در اثبات واجب الوجود طرقی که آوردند، احکم و امتن و اشرف از همه برهان صدّیقین است. گروهی از مفهوم وجود پیش رفته آن را برهان صدّیقین می‌گویند.

گروهی به طریقی ادقّ از آن که نظر در عین وجود است پیش رفته‌اند ولی وجود مشکک، این هم برهان صدّیقین است که اوثق و افضل و اعلای از طریق اول است. تفاوت بین این دو برهان به قدر تفاوت بین مفهوم وجود و عین وجود است. گروه دیگر که عرفای شامخین‌اند هم از عین وجود به وجود رسیدند «یا من دلّ علی ذاته بذاته» ولی وجودی که یکی است و هیچ نحوه تعدد ندارد، جز در تشأن و تطورش که آن هم از دریچه فکر و از روزنه دید ما پیش آمده است. این هم برهان صدیقین است ولی اقوای از اول و دوم، که محض توحید است. پس برهان صدیقین خود معنایی است مشکک و ذو مراتب. این نکته در بیان وحدت وجود به مذهب فریقین و تفاوت در انحای برهان صدیقین اصل و عمده و زبده موضوع و قابل دقت و نظر. حکیم قائل به اصالت وجود و وحدت وجود است و عارف قائل به اصالت وجود و وحدت وجود. این نکته را باید مغتنم شمرد و در آن دقت و تأمل بسزا کرد.

هذا ان ثبت ان لک وجودا. فإن ثبت ان الوجود للحقّ لا لک، فالحکم لک بلا شک فی وجود الحقّ و إن ثبت أنّک الموجود فالحکم لک بلا شک و إن کان الحاکم الحقّ، فلیس له إلّا إفاضهٔ الوجود علیک و الحکم لک علیک.

این امر در صورتی است که برای تو وجود ثابت شود.

اصل وجود که حقیقت واحدهٔ است و در او هیچ تعددی نیست به لحاظ مظاهر تعدد پیدا می‌کند یعنی به حسب حقیقتش تعدد پیدا می‌کند.«۱»

پس اگر ثابت شود وجود برای حق است نه برای تو پس بدون شک حکم از ناحیه تو در وجود حق ثابت می‌شود و اگر ثابت شود که تو موجودی پس حکم مر تو راست بدون شک اگر چه حاکم حق است. پس از ناحیه او نیست جز افاضه وجود بر تو و حکم مر تو راست بر تو.

۱۵۸

این اگرها تردید و شک به معنی واقعی‌اش نیست. خلاصه مقصود این است که اگر عین ثابت لحاظ شود به این لحاظ احکام خاصه این عین را به وجود انتساب می‌دهیم چه جز حقیقت واحده وجود چیزی نیست. در این صورت، وجود از ناحیه حق بر عین افاضه می‌شود و عین مطابق قابلیت خود فیض گرفته است پس در عین دو لحاظ می‌شود اگر وحدت را قاهر ببینیم: وجود است و ظهورات او، و اگر کثرت را لحاظ کنیم:

اعیان است و مقتضیات و قابلیت آنها و اینکه گفت حکم تو در وجود حق ثابت می‌شود، جهتش این است که حقیقت واحده وجود مطلق است و تا لحاظ تعینات نگردد احکام خاصه اعیان بر وجود تعلق نمی‌گیرد.

فلا تحمد إلّا نفسک و لا تذمّ إلّا نفسک، و ما یبقی للحقّ إلّا حمد إفاضهٔ الوجود لأنّ ذلک له لا لک.

پس ستایش نکن مگر خودت را و نکوهش نکن مگر خودت را و برای حق نمی‌ماند جز حمد و ستایش افاضه وجود بر عین تو، زیرا افاضه وجود او راست نه تو را.

و چون دانستی که تمام حمد بر می‌گردد به کمال و خیر، و خیر نیست مگر وجود، پس هر آن چه مؤثر و مختار است، حمد از جهت بروز کمال و جمال و دیگر اوصاف به هر چه تعلق گیرد، حقیقت حمد به آن حقیقت واحدهٔ برگشت می‌کند. پس «الحمد کلّه للّه» الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ.

فأنت غذاؤه بالاحکام، و هو غذاؤک بالوجود.

پس تو به احکام، غذای حقی و او به وجود غذای توست.

یعنی احکام وجودیه‌ای که لازمه این مرتبه توست در تو به حق مطلق تعالی داده می‌شود و از آن جا که آن چه تو داری و هستی به فیض وجودی است پس وجود غذای توست. مثلا بنفشه و گل گاو زبان دو مظهر وجودند و دو موج دریای حقیقتند اما هر یک از این دو را احکام و آثار حدّی و مرتبه‌ای خاص است که آن دیگری را نیست و تا وجود به اسم بنفشه و عین بنفشه ظهور نکند به احکام بنفشه متصف نمی‌شود به این لحاظ می‌گوییم: این احکام را بنفشه به او داد. در حقیقت معنایش این است که آن حقیقت به عین تجلی این آثار را در مرحله بروز و ظهور درآورده است. پس بنفشه بویش، رنگش، خاصیتش و ... همه و همه ظهور حقیقت واحده واجبه است و چون آن چه در این مرحله از بنفشه داریم در حقیقت از او داریم و فقط اسم بنفشه بر سر این

مرتبه از حقیقت است، پس آن چه از بنفشه داریم از حق داریم. پس حق را در همین موطن حمد کنیم که الحمد للّه.

فتعیّن علیه ما تعیّن علیک. فالأمر منه إلیک و منک إلیه.

غیر أنّک تسمّی مکلّفا و ما کلّفک إلّا بما قلت له کلّفنی بحالک و بما أنت علیه و لا یسمّی مکلّفا: اسم مفعول.

پس حکم از ناحیه تو بر حق متعین شد. چنانچه حکم از ناحیه او بر تو متعین گشت.

پس امر از او به توست (و آن فیضان وجود است بر تو) و از تو به اوست.

که اعطای عین توست این معنی را که تو را ایجاد کند بر آن اقتضا و خواهشی که در أزل داشتی.

جز اینکه تو مکلف نامیده می‌شوی و حال اینکه کسی ترا تکلیف نکرد مگر به اقتضای عین ثابتت که به او گفتی مرا مکلف گردان و حق مکلّف نامیده نمی‌شود چه او مکلّف است.

فیحمدنی و أحمده

و یعبدنی و أعبده

پس او می‌ستاید مرا به افاضه وجود بر من و به اظهار کمالات من به آن افاضه اولا، و به من ثنا می‌کند به کلام خود آن گاه که بندگانش را ثنا می‌گوید با اختلاف درجاتشان ثانیا. چنانکه در مواضع عدیده قرآن مجید است و نیز در اخبار بسیار و به زبان بندگانش ثالثا، و من حمد می‌کنم او را به جمیع السنه قولی و حالی و فعلی خودم و او برمی‌آورد حاجتم را و می‌دهد طلبم را که به لسان حال و استعدادم از او وجود و توابع وجود را می‌خواهم و من بندگی می‌کنم او را به شکرانه برآوردن او حاجاتم را و این بندگی و عبادت من در ظاهر اقامه حدود و حقوق و اوامر و نواهی‌اش می‌باشد و در باطن قبول تجلیات ذاتی و اسمائی‌اش.

عارف جامی در شرح فصوص گوید:

اطلاق عبادت بر حق که گفت «یعبدنی» به عنوان مشاکله است چه می‌دانیم و از مؤلفات شیخ به خوبی معلوم است که وی از ادبای متمکنین بود نه مغلوبین و معنی مشاکله این است که معنا و مفهومی و خلاصه امری به لباس لفظ غیر خود درآید، از جهت همنشینی با او که لباس همنشین در وی اثر کرد. مانند این شعر شاعر:

قالوا اقترح شیئا نجد له طبخه

قلت اطبخوا لی جبهٔ و قمیصا

گفتند بخواه چیزی را تا برایت خوب بپزیم- گفتم برای من جبه و پیراهن بپزید که اطبخوا یعنی خیطوا که خیاطت را به لفظ طبخ درآورد چون در مصاحبت طبخ طعام قرار گرفت.

قیصری در شرح گوید:

اطلاق عبادت بر حق اگر چه شنیع است و در ظاهر نوعی سوء أدب است و لکن چون احکام تجلیات الهیه بر قلب عارف غلبه کرد او را از دایره تکلیف و طور عقل به در می‌برد که قلب اصلا قادر بر مراعات أدب نیست و در این هنگام ترک أدب خود أدب است. چنانکه ابن فارض در قصیده تائیه کبری فرمود:

سقونی و قالوا لا تغن و لو سقوا

جبال حنین ما سقونی لغنّت

جناب خواجه در شرح اشارات می‌فرماید:

عارف در حال اتصالش به عالم قدس ای بسا که از این عالم و از آن چه که در این عالم است غافل گردد و می‌شود که در آن حال إخلال به تکالیف شرعیه از او صادر شود ولی گناهکار نیست. چه در حکم غیر مکلف است زیرا تکلیف تعلق نمی‌گیرد مگر به کسی که تعقل تکلیف می‌کند.

به این معنی خواجه عبد الله انصاری در کلمات خویش دارد که «صاحب غلبه عشق از خود آگاه نیست، آن چه مست می‌کند او را گناه نیست و خواجه حافظ فرمود:

رشته تسبیحم ار بگسست معذورم بدار

دستم اندر ساعد ساقیّ سیمین ساق بود

ففی حال اقرّ به

و فی الأعیان أجحده

در حال تجلی مراتب الهیه‌اش بر من به او اقرار دارم و در حال تجلی‌اش در اعیان کونیه انکارش می‌کنم.

چه متصف است به اوصافی که منافی با مرتبه الوهیت است و این زبان حال محجوبان است، چه صاحب شهود او را در هر شیء می‌بینند و به او اقرار دارد. قید کونیه برای این است که اعیان مثالیه و اخراویه (عقول) مانند نشئه کونی (ماده و هر چه که بعد دارد) حجاب نیستند.

فیعرفنی و أنكره

و أعرفه فأشهده

پس او در همه مراتب و مقامات مرا می‌شناسد و من در بعض مقامات او را می‌شناسم.

قیصری گوید:

او در همه مقامات و مواطن مرا می‌شناسد و من او را در مقام هویت و احدیتش نمی‌شناسم چه کسی بر آن اطلاع ندارد و بر حقیقت آن عارف نیست اما در مقام واحدیت که تجلی به اسماء و صفات و ظهور تفصیلی است او را می‌شناسم و به مقام شهود می‌رسم.«۱»

غرض قیصری این است که هویت مطلقه تا به مظاهر در نیامده شناخته نمی‌شود. به اصطلاح از مقام احدیت به مقام واحدیتش برسد. بلکه خود احدیت هم تعینی است و آن هویت ساریه بی‌قید و تعین را عنقا گویند که به فارسی سیمرغ می‌نامند و این عنقا تا به کثرت اسماء و صفات در نیامده بی‌نام و نشان است که از آن در حدیث شریف قدسی تعبیر به «کنت کنزا مخفیا» شده است که شناخته نمی‌شود مگر به خلق. یعنی تعین گرفتن کنز مخفی.

فانّی بالغنی و أنا

اساعده و أسعده؟

از کجا برای او غنای مطلق است و حال اینکه من (یعنی خلق) او را در ظهور اسماء و تجلیات و جمیع کمالاتش مساعدم و یاری و کمک می‌کنم.

چه قابل در قبول فعل فاعل مساعد است و إسعاد در حقیقت عبارت است از اخراج کمالاتی که در باطن است به ظاهر و اظهار آن کمالات، و کمالات اسماء و ظهوراتش به واسطه اعیان ماست. چنانکه در حدیث

صحیح است که رسول الله فرمود: «و الذی نفسی بیده لو لم تذنبوا لذهب الله بکم و جاء بقوم یذنبون فیستغفرون الله و یغفر لهم». پوشیده نیست که در حقیقت إسعاد حق است مر خویشتن را در ظهور اسماء و صفات و اسناد مساعده و إسعاد به بعضی از لحاظات و اعتبارات است که ملاحظه تعدد و کثرت باشد و مراد شیخ از «انیّ بالغنی» به اعتبار غنای ذاتی‌اش نیست چه او بالذات غنی است و مراد در اینجا ظهور کمالات اسمائی و صفاتی اوست.

لذاک الحقّ أوجدنی

فأعلمه فأوجده

برای این إسعاد و مساعده حق تعالی مرا آفرید که وجود عینی‌ام داد پس او را در خویشتن و در جمیع مظاهر می‌بینم و می‌دانم و به وجود علمی شهودی در مشهد سمع و بصر طالبان و محجوبان ایجاد می‌کنم یعنی اظهار می‌کنم «فأعلمه» اشاره است به مرتبه کمال شیخ «فاوجده» اشاره است به مرتبه تکمیلش که «تا راه بین نباشی کی راهبر شوی». تا اینجا معنای بیت این می‌شود که آن کنز مخفی را در دیگران ایجاد کرده است که به اصطلاح مکمل است و معنای ایجاد بیدار کردن دیگران است به آن چه که دارند و نمی‌دانند یعنی علم به علم ندارند.

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

دور نیست معنای «أوجده» این باشد که او را بین دو چشم خویش در عبادت متمثل قرار می‌دهم یعنی نصب عین من است زیرا حدیث نبوی در این باره است که: «أعبد الله کانّک تراه» و شیخ فرمود: «کانّک» اشاره است به موطن خیال.

بذا جاء الحدیث لنا

به این معنی (مساعده و إسعاد) حدیث برای ما آمده است که «کنت کنزا مخفیا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» در بعضی نسخه‌ها دارد «فخلقت الخلق فبه عرفونی» عارف بزرگوار صائن الدین ترکه در شرح فصوص فرماید: منظور حدیث «کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر» می‌باشد.

و حقّق فی مقصده

و در من (یعنی در انسان یا در خلق) مقصد حق را که ایجاد من برای معرفت و علم به او سبحانه است بیاب و تثبیت گردان. چنانکه حق فرمود: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ که عبادت و معرفت مقصد و مقصود و مطلوب اوست و می‌شود که این گفتار از زبان کاملین باشد که حقّق فعل ماضی باشد و ضمیر آن به الله برگردد، چه صفات الهی به بود ایشان ظاهر می‌شود. «نحن الکلمات التامات».

و لما کان للخلیل هذه المرتبة التی بها سمّی خلیلا لذلک سن القری، و جعله ابن مسرّة مع میکائیل للأرزاق، و بالأرزاق یکون تغذی المرزوقین. فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحیث لا یبقى فیه شیء إلّا تخلّله، فإنّ الغذاء یسری فی جمیع أجزاء المغتذی کلّها و ما هنالک أجزاء فلا بد أن یتخلل جمیع المقامات الإلهیة المعبّر عنها کلّها بالأسماء

فتظهر بها ذاته جلّ و علا.

و چون خلیل علیه السلام این مرتبه را که به داشتن آن خلیل نامیده شد دارا بود، مهمان نوازی و مهمانداری را سنت کرد.

آن مرتبه تخلل و حصر او بود جمیع آن چه را که ذات الهیه بدان متصف بود، چون تخلل رزق ذات مرزوق را، به حیثی که هیچ جزئی از مرزوق نیست مگر اینکه رزق در او تخلل و سریان می‌یابد.

از این رو عبد الله بن مسرّه (متوفی سنه ۳۱۹ ه. ق که از أکبر اهل طریق است علما و حالا و کشفا) إبراهیم علیه السلام را با میکائیل علیه السلام قرار داد. چه میکائیل برای أرزاق است و تغذی مرزوقین به أرزاق است. پس چون رزق در ذات مرزوق تخلل کند به حیثی که هیچ جزئی از مرزوق نیست مگر اینکه غذا در او متخلل می‌شود و غذا هم در جمیع اجزای مغتذی ساری است و حال اینکه در جناب الهی أجزا نیست پس لا بد باید خلیل جمیع مقامات الهیه را که از آنها به اسماء تعبیر می‌شود و ذات خدای جلّ و علا به آنها ظاهر می‌شود، تخلل کند.

آن چه از فیض أزلی عاید هر موجودی شده است نور اقدس وجود است و آن نور سره چون به لحاظ و حدود ملحوظ گردد اسماء اعیان بر آنها نهاده می‌شود و کثرت پدید می‌آید و به این حدود که همان تعینات آنهاست از یک دیگر به ظاهر متمیز می‌گردند و اختلاف در خواص پیدا می‌شود که این بنفشه است و آن گل گاو زبان و این حدود را در لسان حکما ماهیات گویند و در لسان عرفا اعیان ثابته. پس هر موجودی را عین ثابت خاصی است و آن عین ثابت منشأ پیدایش آثار وجودی اوست و محل قابل گرفتن هبات و فیوضات باری تعالی، و مبدأ وهاب فیاض به لسان حال هر عینی که همان استعداد و تقاضا و سؤال

ذاتی اوست افاضه می‌فرماید و اسناد امساک و بخل در اعطای خواسته‌های اعیان به واجب مطلق و غنی بالذات که یداه مبسوطتان راه ندارد و آن چه از اوست افاضه وجودات بالذات است و حدود ناشی از اعیان آنهاست و به اصطلاح مجعول بالذات وجود آنهاست نه ماهیات آنها که همان اعیان باشد. همه شرور و نقایص از حدود برمی‌خیزد و نسبت شر به جاعل دادن بالعرض است و مجاز، چه از خیر محض جز نکویی نیاید و چون هر موجودی به اقتضای عین ثابتش می‌گیرد لا جرم سرنوشت هر موجودی به عین ثابت اوست. این همان است که حکما می‌گویند: ماهیت مجعول به

جعل جاعل نیست یعنی ذات و ذاتی علت نمی‌خواهد. الذاتی لا یعلل و العرضی یعلل. مثلا وجود که عارض بر ماهیت است علت می‌خواهد در موجود شدن نه آن که خود ماهیت در ماهیت شدن علت بخواهد. به قول شیخ الرئیس «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها». از این بیان معنی حدیث شریف «السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه» معلوم می‌گردد. لسان الغیب قدس سره فرماید:

در أزل هر کو به فیض دولت ارزانی بود

تا ابد جام مرادش همدم جانی بود

این بیت اشارت به «السعید سعید فی بطن امه» است و نیز فرمود:

گفتم که بسی خط خطا در تو کشیدند

گفتا که همان بود که بر خط جبین بود

و این بیت اشارت به «الشقی شقی فی بطن امه» است و نقش جبین، همان سرنوشت است و در مصراع دوم این بیت گوید: آن خط خطا را کسی در تو نکشید که شر از ناحیه مبدأ باری نیست بلکه این خط خطا از نقش جبین و سرنوشت و اقتضای عین ثابت توست. این نکته را از شرح مرحوم دارابی بر دیوان حافظ استفاده کردم، از این بیان علت سنت نهادن «قری» یعنی مهمانی را به «خلیل الرحمن» دریابید که «پریرو تاب مستوری ندارد.»

فنحن له کما ثبتت

أدلتنا و نحن لنا

و لیس له سوی کونی

فنحن له کنحن بنا (لنا- خ)

فلی وجهان هو و أنا

و لیس له أنا بأنا

و لکن فی مشهده

فنحن له کمثل إنا

- پس ما از حیث اعیان موجود در عین خودمان مظاهر او هستیم. چنانکه به ادله کشفیه از ذوق و وجدان و شهود امر به طور واقع ثابت شده است و ما برای خودیم. یعنی اعیان ما حاکم بر ماست.

- از او فقط وجود من به من هبه شد پس ما برای اوییم مثل اینکه خودمان به خودمانیم (ما برای اوییم که مظاهریم و به خودمانیم که محکوم به اقتضای اعیان خویشیم).

- پس برای من دو وجه است او و من اما انای او یعنی وجود او به انای من یعنی به وجود من نیست («وَ هُوَ مَعَكُمْ» نه «و نحن معه» یا «أنتم معه» زیرا از این سو استقلال وجودی نیست تا با او باشند).

- و لکن در من مظهر اوست (یعنی در انانیت من مشهد اوست).

ظهور تو به من است و وجود من از تو

«فلست تظهر لولای - لم أکن لولاک»

پس ما برای او در ظهور و شهودش به مثل ظرفیم برای مظروف.

وَ الله يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

---

۶. فصّ حكمة حقيّة فی كلمة إسحاقيّة

۶ (. فصّ حکمۀ حقیّۀ فی کلمۀ إسحاقیّۀ) چون بعد از مرتبه عالم أرواح مجرده عالم مثال مسمی به خیال است و فصّ ابراهیمی مهیمیه بود و مهیمین مفارقات محضه‌اند و بعد از آن عالم مثال منفصل است که در پیکر وجود، عالم خیال است. یعنی خیال منفصل و در انسان بعد از مقام قوه عاقله‌اش عالم خیال متصل است که عالم مثال متصل اوست (به حکم تطابق کونین) و در این فص صحبت از رؤیای حقه إبراهیم علیه السلام است ذبح فرزندش را در عالم مثال متصل لذا بعد از حکمت مهیمیه حکمت حقیّه را آورده است زیرا آن چه را که إبراهیم علیه السلام در منام دید حق بود قالَ یا بُنَیَّ إِنِّی أرى فی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ (صافات: ۱۰۲) و حضرت یوسف فرمود: هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا (یوسف: ۱۰۰) و بدان که عالم مثال متصل نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است که همان عالم مثال منفصل باشد و این مثال متصل را هر کسی دارد تا به طریق او به (عالم مثال) منفصل برسد چنانکه با داشتن قوای جسمی و بدن مادی حشر با عالم أجسام دارد و با داشتن قوه عاقله حشر با عالم عقول. حقایق عالم در عالم مثال به حکم سنخیت عوالم و ظهورات وجودات در مواطن و مظاهر به صورت أشباح و اشکال در می‌آید. مثلا رسول الله جبرئیل را در سدره مشاهده کرد که ششصد بال داشت و در قرآن است «أُولِی أَجْنِحَةٍ» و نیز در حدیث است که جبرئیل در هر صباح و مسا در نهر حیات داخل می‌شود سپس از آن به در می‌آید و بالهای خود را تکان می‌دهد و خدای سبحان از قطرات آبی که از بالهایش می‌ریزد ملایکی می‌آفریند که به شمار نمی‌آیند.

[آیا سر بریدن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می‌شود]

فداء نبیّ ذبح ذبح لقربان

و أین ثؤاج الکبش من نوس إنسان

آیا سر بریدن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می‌شود. صورت گوسفند

کجا و صورت انسان کجا (آن بع بع می‌کند و این مصداق عَلَّمَهُ الْبَیانَ است و بیان اسم اعظم حق است).

و عظمه الله العظیم عنایۀ

بنا أو به لا أدر من ای میزان

یعنی خدای بزرگ آن کبش را بزرگ شمرد (که در قرآن فرمود: وَ فَدَیْناهُ بِذِبْحٍ عَظِیمٍ آیا از حیث عنایت به کبش و تعظیم شأن او بود از آن جهت که او را فدای نبی معظم عند الله گردانید، یا از حیث عنایت به

نبی و تعظیم قدر او از آن جهت که کبش فدای او شد، نمی‌دانم از چه میزانی است. آیا از میزان عنایت حق به کبش است یا از میزان عنایت خدا به ماست (در بعضی نسخه‌های فصوص «لم أدر» دارد که از حیث وزن مصراع ثانی صحیح است چه لم جازمه، یای أدری را اسقاط می‌کند و با بودن یاء وزن مصراع ناقص می‌شود اما از حیث معنی «لا ادری» درست است چه «لا ادری» نمی‌دانم است و «لم أدر» ندانستم و جای نمی‌دانم است نه ندانستم.

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

نسخه‌ای که بر شیخ قرائت شد «لا أدر» است اگر چه لا نافیه است نه جازمه اما با بودن کسره یاء اکتفا به حذف آن شده است که کسره دلالت بر حذف یاء کند.«۱»

و لا شک أن البدن«۲» أعظم قیمة

و قد نزلت عن ذبح کبش لقربان

یعنی شبهه نیست که بدن (شتر) قیمتش بیشتر از قیمت کبش (گوسفند) است (لذا یک شتر قربانی بدل و عوض هفت قربانی گوسفند است) و حال اینکه ذبح او از ذبح گوسفند در تقرب به حق منحط شد و پایین آمد.

مرحوم شبستری فرماید:

در این ره انبیا چون ساربانند

دلیل و رهنمای کاروانند

شارح لاهیجی فرماید:

در تشبیه انبیا به ساربانان اشارتی است دقیق که انبیا جهت هدایت خلقند و هدایت حقیقی که رجوع به مبدأ است آن جماعتی را میسر گشته که بدنه

نفس را به تیغ مخالفت نفس و هوی و موت اختیاری ذبح نموده باشند.

فیا لیت شعری کیف ناب بذاته

شخیص کبیش عن خلیفهٔ رحمان

یعنی ای کاش می‌دانستم چگونه ذات گوسفند حقیری نایب خلیفه رحمن شد.

شخیص و کبیش هر دو صیغه تصغیرند با اینکه در شعر دوم او را بزرگ شمرده چه حق فرمود: وَ فَدَیْناهُ بِذِبْحٍ عَظِیمٍ نسبت به خلیفه رحمن تصغیر آورد و مصغرش شمرد و گر نه کبش بذاته معظم است و عظیم.

أ لم تدر أنّ الأمر فیه مرتّب

وفاء لإرباح و نقص لخسران

حال جواب می‌دهد سؤالی را که در چهار بیت پیشین پیش آورد که چگونه گوسفندی فدای انسان می‌شود و چگونه او عظیم است با اینکه شتر در قیمت بزرگتر از اوست لذا استحباب غلو قیمت را در قرابین گفتند. جواب اینکه:

آیا نمی‌دانی امر الهی در وجود مرتب است، به ترتیب خاصی که بین گوسفند فدا شده و بین انسانی که گوسفند برای او فدا شده در شرف و خسّت و باقی صفات مناسبت است، پس شریف به جای خسیس یا به عکس فدا نشده است.

وفاء لأرباح و نقص لخسران

و این اتیان به فدا که صورت فدای نفس است وفای به عهد أزلی سابق است، برای رسیدن به ربح یعنی مستعد به کمال مناسب خود برسد.

و عدم اتیان به فدا نقص وفای به عهد است که منجر به نقص استعداد و خسران رأس مالی (سرمایه‌ای) که عمر است می‌باشد که این شخص بر اثر احتجابش به غواشی ظلمانیه به عهد سابق أزلی وفا نکرده و به کمال معد انسانی نرسیده است.«۱»

غرض اینکه باید نفس را افنا کرد تا به کمالات سامیه انسانی رسید چنانکه إبراهیم فدا کرد نفسش را که فرزند اوست و فرزندش فدا کرد خویشتن را که گردن نهاد. پس هر دو نفس را فدا کردند و کبش صورت فدای نفس است از آن جهت که حیوانی منقاد است. می‌شود ضمیر فیه را در شعر به فدا برگرداند در هر دو صورت معنی معلوم است.

فلا خلق أعلی من جماد و بعده

نبات علی قدر یکون و اوزان

و ذو الحسّ بعد النّبت و الکلّ عارف

بخلافه کشفا و إیضاح برهان

و أما المسمّی آدما فمقیّد

بعقل و فکر أو قلادهٔ إیمان

بذا قال سهل و المحقق مثلنا

لأنّا و إیاهم بمنزل إحسان

فمن شهد الأمر الذی قد شهدته

یقول بقولی فی خفاء و إعلان

و لا تلتفت قولا یخالف قولنا

و لا تبذر السمراء فی أرض عمیان

هم الصمّ و البکم الذین أتی بهم

لأسماعنا المعصوم فی نص قرآن

پس هیچ خلقی اعلی از جماد نیست و بعد از او نبات است علی مراتب قدر و اوزانشان.

(۲) و بعد از نبات ذو الحس است که حیوان است و همه عارفند به خلّاق خودشان از روی کشف و برهان واضح (ایضاح برهان).

(۳) و أما مسمی به آدم مقید به عقل و فکر و قلّاده ایمان است (لفظ آدم غیر منصرف است نباید تنوین بگیرد و در شعر آدما برای ضرورت شعری آورده شد) و قلاده ایمان برای مقلدان است.

(۴) آن چه درباره مولدات گفتیم سهل بن عبد الله تستری،«۱» و هر محققی مثل ما می‌گوید زیرا ما و ایشان در منزل احسانیم (یعنی در مقام مشاهده و کشفیم. اشاره است به حدیث شریف رسول الله و از ائمه نیز روایت شده است که «الإحسان ان تعبد الله کانّک تراه».

(۵) پس هر کس که امری را- حقایقی را- در غیب الهی مشاهده کرد آن چنان که من مشاهده کردم در پنهان و آشکار حرف مرا می‌زند.

(۶) و التفات نکن به قول محجوبان که مخالف قول ماست و تخم قول حق در زمین دل مردگان نیفشان.

(۷) آنها کران و گنگانی هستند که معصوم (نبی) در نص قرآن برای ما از آنها حکایت کرده است.

اعلم أیّدنا الله و إیّاک أنّ إبراهیم الخلیل علیه السّلام قال لابنه «إِنِّی أَرى فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ» و المنام حضرة الخیال فلم یعبرها.

۱۷۱

بدان «أیدنا الله و ایّاک» که إبراهیم خلیل علیه السلام به پسرش گفت إِنِّی أَرى فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ (صافات: ۱۰۲) و منام، حضرت خیال است پس از آن نگذشت (یعنی از حضرت خیال به در نرفت و تجاوز نکرد).

و به این معنی خواب را تعبیر نکرد چه تعبیر عبور کردن از صورت خیالیه منامیه است به سوی واقع اما إبراهیم خلیل علیه السلام عین حضرت خیال را اعتبار کرده است. زیرا غلبه سلطان عشق و تخلل و سریان محبت حق در شراشر حضرت خلیل الرحمن که «حبّ الشیء یعمی و یصم» آن چنانش در معشوق فنا کرده بود که پس از دیدن ذبح فرزندش در حضرت خیال به تعبیر و تأویل نپرداخت و بدیهی است که انسان عادی چون در خواب ببیند مثلا متاعی که در نزدش بسیار عزیز است به دیگری بخشید در بیداری به انحای مختلفه آن را تأویل می‌کند و تعبیر می‌کند تا مثل او یا قیمت او را تأدیه کند یا به بهانه‌های دیگر خود آن متاع نفیس را از دست ندهد اما إبراهیم خلیل از حقانیت خلّتش (خلیل بودنش) به ظاهر همانی را که در خواب دید و أعزّ أشیاء در نزدش بود پرداخت و فرزند را به قربانگاه برد و فرزند نیز که فرزند همین پدر است و تسلیم محض است از خویشتن بگذشت تا به جایی که جبین بر خاک نهاد و در حقیقت، آمدن جبرئیل علیه السلام که معلم علم است و آوردن کبش ارائه دادن تأویل خواب است به إبراهیم علیه السلام که در حقیقت به او اشاره کرده است که در واقع به ذبح کبش مأموری نه به ذبح فرزند و معنی خواب تو یعنی این، نه اقتصار به صورت ظاهر خواب که ذبح ولد است.

و كان كبش ظهر فى صورة ابن إبراهيم فى المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربّه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله تعالى و هو لا يشعر.

و كبش در صورت پسر إبراهيم در منام ظاهر شد (به جهت مناسبتی که بین کبش و پسر بود و آن اسلام پسر است مر وجه الله را و انقيادش مر احکام الهی را چنانکه کبش در تسليم و انقياد معلوم و مشهود است) پس إبراهيم عليه السلام خود رؤيا را تصديق کرد.

پس خدای متعال اين فرزند را به ذبح عظيمی که تعبير خوابش عند الله بود و إبراهيم (از کثرت غلبه قرب و سلطان عشق) بدان توجه نکرد فدا داد و در حضرت خيال متجلی شد.

مناسباتی که بين رقايق اسمای باطنيه الهيه و بين ظواهر صور است گزاف نيست و

تعبير از ظاهر به باطن علمی است بس سنگين و از اينکه گفته شد گزاف نيست جهت اين است که خدای متعال واهب صور و معانی است همان طور که معنی را هبه فرمود، صورت را که لباس آن معنی است و در خور قامت معنی است نيز او هبه کرده است و لطايف و دقايقی که در کتب تعبير خواب از مشايخ حکما و اهل سر منقول است و از اشارات آيات و روايات مستنبط است حيرت‌آور است و علم تعبير و تأويل فنی است که از خدای متعال جايزه به شخص تارک هوای نفس داده می‌شود چنانکه داستان يوسف صديق در قرآن و ابن سيرين معلوم است.

فالتجلّی الصوری فی حضرة الخيال يحتاج إلی علم آخر يدرک به ما أراد الله تعالی بتلک الصورة.

پس تجلی صوری در حضرت خيال مقيد محتاج به علم ديگر است (علم تعبير) که به آن علم آن چه را که خدای متعال از آن صورت خواسته است ادراک می‌شود.

الا تری کيف قال رسول الله- ص- لأبی بکر فی تعبيره الرؤيا: «أصبت بعضا و أخطأت بعضا» فسأله أبو بکر ان يعرّفه ما أصاب فيه و ما اخطأ فلم يفعل.

نمی‌بينی که رسول الله (ص) به ابو بکر در تعبير آن رؤيا فرمود: در بعضی به صوابی و در بعضی به خطا و ابو بکر از وی پرسيد که آن چه را به صواب اصابت کرده و آن چه که خطا کرده برايش تعريف کند و رسول الله اين کار را نکرد.

قيصری در شرح از صاحب شرح سنّت از ابن عباس نقل کرده است:

ابو هریره حدیث می‌کرد که مردی نزد رسول الله (ص) آمد و گفت که من در خواب ابری را دیدم که از آن روغن و عسل می‌بارد و می‌بینم که مردم دست دراز کردند و از آنها کم و زیاد می‌گیرند و دیدم ریسمانی از آسمان به سوی زمین آویخته است و تو را می‌بینم یا رسول الله که آن ریسمان را گرفتی و بالا رفتی سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت، سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت سپس مرد دیگری گرفت از ریسمان منقطع شد سپس به او پیوست و بالا رفت ابو بکر گفت: ای رسول خدا پدر و مادرم فدای تو باد بگذار من این خواب را تعبیر کنم رسول الله (ص) فرمود: تعبیر کن ابو بکر گفت: ظله که سایه و أبر بود ظله اسلام بود و روغن و عسلی که از آن می‌بارید قرآن است که نرم و شیرین است و مردم که کم و زیاد از او می‌گرفتند اختلاف مردم است در

گرفتن قرآن، آن ریسمانی که از آن آسمان به زمین واصل بود آن حق است که تو بر آنی او را می‌گیری و خدا تو را بالا می‌برد و سپس بعد از تو مرد دیگر او را می‌گیرد و بالا می‌رود سپس بعد از او مرد دیگری می‌گیرد و بالا می‌رود و سپس بعد از او مرد دیگری می‌گیرد و از او جدا می‌شود دو باره می‌پیوندد و بالا می‌رود ای رسول الله به من بگو آیا درست تعبیر کردم یا به خطا رفتم رسول الله فرمود در بعضی به صواب رفتی و در بعضی خطا کردی. ابو بکر گفت: پدر و مادرم به فدای تو سوگند یاد می‌کنم به من بگو در چه خطا کردم رسول الله فرمود: قسم نخور.

محیی الدین در اشاره به این حدیث به طور اجمال نظر و غرض دارد. زیرا در ابتدا گفت: تعبیر رؤیا محتاج به علمی است که به آن علم معانی صور خیالیه ادراک شود و در ضمن نقل این حدیث گفت: نمی‌بینی ابو بکر در تعبیر رؤیا عاجز مانده زیرا رسول الله به او فرمود «أصبت بعضا و أخطأت بعضا» و اگر عالم به تعبیر بود رسول الله وی را نسبت به خطا نمی‌داد. و همین محیی الدین در اوایل جلد اول فتوحات می‌فرماید: بعد از رسول الله کسی به کمال علی نبود، چه او سر العالمین و الأنبیاء أجمعین بود دیگر بی‌اعتنایی رسول الله را به ابو بکر اشاره کرده است که «ما اخطأ فلم یفعل» یعنی رسول جوابش نداد و در سکوتش به خطا نرفت و دیگر متن روایت، گستاخی ابو بکر را اثبات می‌کند که با بود رسول گفت بگذار من تعبیر کنم و بعضی‌ها اصلا ابو هریره را محدث مجعول علمای عامه شناختند و او را از صحابی مختلق می‌دانند و بر فرض صحت روایت می‌توان گفت که مردی خوابی دیده نزد رسول آمد دیگران بر اساس تعصبات در این خواب تصرفات کردند چنانکه در بسیاری از حکایات و روایات فریقین این تعصبات مذهبی و تصرفات به گزاف را می‌بینیم.

و قال الله تعالى لإبراهيم عليه السّلام حين ناداه: أَنْ يا إِبْراهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا و ما قال له صدقت فی الرؤيا أنّه ابنک: لأنّه ما عبّرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، و الرؤيا تطلب التعبير. و لذلک قال العزيز إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيا تَعْبُرُونَ. و معنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى أمر آخر. فكانت البقر سنين فی المحل و الخصب.

فلو صدق فی الرؤيا لذبح ابنه، و انّما صدّق الرؤيا فی أنّ ذلک عين ولده، و ما كان عند الله الّا الذّبح العظيم فی صورة ولده.

و خدای متعال به إبراهيم عليه السلام وقتی كه او را ندا كرد فرمود: قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا يعنی خوابی كه ديدی ظاهر آن را صادق مطابق واقع گرفتی و به او نفرمود «صدقت فی الرؤيا» به تخفيف دال. يعنی خدای متعال او را در رؤيايش تصديق نكرد كه مرئی پسرش باشد زيرا إبراهيم از ظاهر عبور نكرد. بلكه ظاهر آن را گرفت.

و الرؤيا تطلب التعبير و لذلک قال العزيز «إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيا تَعْبُرُونَ ...) در حالی كه رؤيا تعبير طلب می‌كند (زيرا معانی از مرتبه خودشان به طور تنزل در صورت حسيه ظاهر می‌شوند) لذا عزيز مصر گفت: إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيا تَعْبُرُونَ و معنای تعبير عبور كردن از صورتی كه در خواب ديده به امر ديگری (كه معنی و مراد آن صورت است) می‌باشد و گاوها سالهای فراوانی و قحطی بودند.

فلو صدق فی الرؤيا ... پس اگر إبراهيم در رؤيايش صادق بود می‌بايستی پسرش را ذبح كند و همانا كه رؤيا را تصديق كرده است«۱» و آن كه مرئی عين ولد اوست و قصد ذبح او كرد و حال اينكه عند الله نبود مگر ذبح عظيم در صورت ولدش (غرض ذبح فرزند نبود).

ففداه لمّا وقع فی ذهن إبراهيم عليه السّلام. ما هو فداء فی نفس الأمر عند الله فصوّر الحسّ الذّبح و صور الخيال ابن إبراهيم عليه السّلام. فلو رأى الكبش فی الخيال لعبّره بابنه أو بأمر آخر. يكون مطلوبا من تلک.

پس فدا داد حق تعالى گوسفند را (در عوض ذبح پسر) برای آن جهتی كه در ذهن إبراهيم واقع شد، كه در نفس الامر و عند الله، فدا«۲» نبود.

پس حس ذبح را تصوير كرد و خيال، پسر إبراهيم را تصوير كرده است. پس اگر إبراهيم كبش را در خيال می‌ديد او را به پسرش يا به امر ديگر كه مطلوب از آن صورت است«۳» تعبير می‌كرد.

ثم قال إِنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِينُ أی الاختبار الظاهر يعنی الاختبار فی العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير:

۱۷۵

فغفل فما و فی الموطن حقّه، و صدّق الرؤیا لهذا السبب.

سپس إبراهیم فرمود: إِنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِینُ که بلا امتحان است یعنی اختبار در علم که آیا إبراهیم می‌داند آن چه را یعنی تعبیری را که موطن رؤیا اقتضا دارد یا نه، زیرا که حق می‌داند موطن خیال تعبیر طلب می‌کند و إبراهیم از آن غافل شد. لذا إبراهیم حق موطن خیال را که تعبیر است وفا نکرد و از این روی تصدیق رؤیا کرد.

کما فعل تقی بن مخلد الإمام صاحب المسند، سمع فی الخبر الذی صحّ عنده أنّه علیه السّلام قال: «من رآنی فی النوم فقد رآنی فی الیقظة فإنّ الشیطان لا یتمثل علی صورتی» فرآه تقی بن مخلد و سقاه النبیّ- ص- فی هذه الرؤیا لبنا فصدّق تقی بن مخلد رؤیاه فاستقاه فقاء لبنا. و لو عبّر رؤیاه لکان ذلک اللّبن علما. فحرمه الله علما کثیرا علی قدر ما شرب. أ لا تری رسول الله- ص- اتی فی المنام بقدح لبن قال: فشربته حتّی خرج الرّی من أظافیری ثم أعطیت فضلی عمر». قیل ما أوّلته یا رسول الله قال العلم، و ما ترکه لبنا علی صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤیا و ما یقتضی من التعبیر.

چنانکه تقی بن مخلد امام، صاحب مسند کرده است در خبری که در نزد او خبر صحیح است شنید که رسول الله- ص- فرمود: «من رآنی فی المنام فقد رآنی فی الیقظة فانّ الشّیطان لا یتمثل علی صورتی.»

زیرا رسول الله مظهر اسم هادی است و مبعوث برای هدایت است و شیطان مظهر اسم مضلّ است و مخلوقی است که إضلال می‌کند. پس اگر برای شیطان تمکن این باشد که به صورت رسول الله متمثل گردد امر هدایت مختل می‌شود. این نکته را عارف جامی در شرح فصوص آورده است.«۱»

فرآه پس تقی بن مخلد رسول الله را در خواب دید و نبی (ص) در رؤیا او را شیر نوشانید.

پس تقی بن مخلد تصدیق کرد خود خواب را (یعنی تعبیر نکرد و آن را به ظاهرش أخذ کرد).

غرض در این مقام سرایت حکم ولایت انبیا و مرسلین است در ولایت اولیای محمدیین.

۱۷۶

پس تقی بن مخلد شیر طلب کرد و شیر نوشید و شیر قی کرد، و اگر رویایش را تعبیر می‌کرد هر آینه آن لبن علم بود و خدا به قدری که شیر نوشید علم کثیری را بر او حرام کرد. آیا نمی‌بینی برای رسول الله در خواب کاسه شیری آوردند و فرمود شیر را نوشیدم تا اینکه سیری و پری آن از ناخنهایم به در زد و

فضل آن را به عمر دادم. یکی گفت، یا رسول الله خواب را چه تأویل فرمودید؟ فرمود: به علم. رسول الله شیر را به همان صورتی که دید وا نگذاشت چون به مواطن رؤیا و آن چه اقتضای تعبیر است علم داشت.

و قد علم أنّ صورة النبیّ- ص- التی شاهدها الحسّ أنّها فی المدینة مدفونة، و أنّ صورة روحه و لطیفته ما شاهدها أحد من أحد و لا من نفسه کلّ روح بهذه المثابة، فتتجسد له روح النبیّ فی المنام بصورة جسده کما مات علیه.

چون شیخ قول پیغمبر را نقل کرد که فرمود: «من رآنی فی النوم فقد رآنی فی الیقظة» در پی تحقیق آن برآمد که مرئی چیست و در کدام عالم است پس گفت:

و حال اینکه دانسته شد صورت نبی را که حس مشاهده کرد، در مدینه مدفون است و دانسته شد که صورت روح نبی و لطیفه روحانی‌اش را کسی مشاهده نکرد نه از کسی و نه از خود و هر روحی به همین مثابه است پس برای رائی روح نبی در خواب به صورت جسدش که بر هیأت آن جسد رحلت کرده است متجسد می‌شود.

جسد و قالب مثالی

قیصری گوید:

جسد در اصطلاح این طایفه مخصوص به صورت مثالی است.

در فروع کافی در کتاب جنائز از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده است که مردگان در عالم دیگر حلقه حلقه با هم محشورند. راوی از امام سؤال می‌کند: آیا اجسامند؟ در جواب فرمودند: نه بلکه ارواحند که در این حدیث نفی جسم می‌شود و در حدیث دیگر نیز در همین موطن کافی از امام صادق علیه السلام است که مردگان اجسادند که در این روایت نیز نفی جسم می‌کند نه جسد و هم در کافی و جوامع روایی دیگر من جمله امالی ابن بابویه از ائمه علیهم السّلام روایت است که أرواح در قالبی‌اند مانند قالب دنیا یعنی همان جسد و در این موضوع لطایف و اشاراتی از اهل بیت عصمت است در موضوع حشر جسدانی و طایفه عرفا اصطلاح جسد و مشتقات آن را

از این گونه مآخذ گرفته‌اند.

و لا یخرم المتجسد منه شیئا.

که متجسد از آن صورتی که رسول الله بر آن صورت رحلت کرده است تغییر نمی‌یابد.

فهو محمد- ص- المرئی من حیث روحه فی صورة جسدیة تشبه المدفونة لا یمکن لشیطان أن یتصور بصورة جسده- ص- عصمة من الله فی حقّ الرائی.

پس آن صورتی که در خواب دیده شد محمد مرئی است از حیث روحش در صورت جسدیه‌ای که شبیه است به صورت مدفونه. برای شیطان ممکن نیست به صورت جسد او متصور شود و این عصمتی است از جانب حق تعالی در حق رائی.

از این رو هر کس رسول الله را به این صورت دید (یعنی به صورت جسدی مثالی) آن چه را که بدان امر فرمود یا از آن نهی کرد یا به او خبر داد از او می‌گیرد چنانکه در حیات دنیا احکام«۱» را از او می‌گرفت بنا بر آن چه که لفظ دال بر آن است، از نص یا ظاهر یا مجمل یا هر چه باشد.

و لهذا من یراه بهذه الصورة یأخذ منه جمیع ما یأمر به أو ینهاه عنه أو یخبره کما کان یأخذ عنه فی الحیاة الدنیا من الاحکام علی حسب ما یکون منه اللّفظ الدال علیه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما کان، فإن أعطاه شیئا فإنّ ذلک الشیء هو الذی یدخله التعبیر، فإن خرج فی الحسّ کما کان فی الخیال فتلک رؤیا لا تعبیر لها، و بهذا القدر و علیه اعتمد إبراهیم الخلیل علیه السّلام و تقی بن مخلد.

فان أعطاه اما اگر نبی او را چیزی عطا فرمود آن چیزی است که تعبیر در او راه دارد. پس اگر در حس آن چنان درآید که در خیال رؤیت شد آن رؤیا را تعبیر نیست. چنانکه إبراهیم خلیل و تقی بن مخلد بر این وجه اعتماد کردند.

و لمّا کان للرؤیا هذان الوجهان، و علمنا الله فیما فعل بإبراهیم و ما قال له الأدب لما یعطیه مقام النبوّة، علمنا فی رؤیتنا الحقّ تعالی فی صورة یردها الدلیل العقلی أن نعبّر تلک الصورة بالحقّ المشروع إمّا فی حقّ حال الرائی أو المکان الذی رآه فیه أو هما معا.

و چون رؤیا به این دو قسم است (که یکی تعبیر بردار است و آن دیگری نیست که عین واقع است) و خدای تعالی در آن چه با إبراهیم کرد و به او گفت ما را أدب تعلیم کرد مر آن چه را که مقام نبوت اقتضا می‌کرد از تأدب در حضور حق تعالی، دانستیم که در دیدن خودمان حق تعالی را در صورتی (لباسی) که دلیل عقلی یعنی دلیل عقلی فلسفی مشوب به وهم رد آن می‌کند، آن را تعبیر کنیم به صورت کمالیه‌ای

که شرع آن را آورده است یعنی آن را به حق مشروع تعبیر کنیم. یا در حق حال رائی یا به اعتبار مکانی که او را دیده یا به هر دو اعتبار.

چنانکه در حدیث تحول آمده است که حق تعالی در روز قیامت به صورت نقصان تجلی می‌کند. پس او را انکار می‌کنند. سپس تحول پیدا می‌کند و به صورت کمال و عظمت تجلی می‌کند پس او را می‌پذیرند. پس سجده می‌کنند او را و این تعبیر و تنزیل یا در حق رائی است یعنی به اعتبار مرتبه و مقامش یا در حق حال مرئی و مرتبه اوست یا در حق هر دو آنهاست به اعتبار مراعات مرتبه و مقامشان یا در حق حال زمان و مکان است که رائی حق را در آن دیده است زیرا بعضی از ازمنه افضل از غیر خودش است. چون یوم جمعه و شب قدر و بعضی از امکنه اشرف از بعض دیگر است. چون اماکن متبرکه و اراضی مقدسه یا در حق جمیع است چون تعبیر رؤیایی که دیده شد در حق شخصی که اگر رائی سالک باشد آن رؤیا را بر مقام خودش نازل می‌کند و از آن عبور می‌کند بر حسب احوال خودش و گاهی آن رؤیا را نازل می‌کند در حق مرئی و احوالش و گاهی جمع بین هر دو می‌کند.«۱»

این تعبیر که از تشبیه به تنزیه است (عبور کردن از تشبیه به تنزیه)، در صورتی است که دلیل عقلی یعنی عقلی فلسفی مشوب به وهم رادّ آن باشد.

فإن لم یردها الدلیل العقلی أبقیناها علی ما رأیناها کما نری الحقّ فی الآخرۀ سواء.

پس اگر دلیل عقلی آن رؤیت حق را رد نکند (به اینکه تجلی، در صورت نوریه باشد چون صورت شمس و غیر آن از صور انوار چون نور ابیض و اخضر و غیر ذلک) رؤیت را به حال خود باقی می‌گذاریم چنانکه حق را در آخرت (به سبب تحولش در

صور) یکسان می‌بینیم، بدون فرق.

و انسان کامل کسی است که حق را در جمیع تجلیاتش می‌پذیرد و قبول دارد و پرستش می‌کند و مؤمنان و محجوبان به اعتقادشان- که حق از مقام کمالی‌اش تنزل نمی‌کند- پس هر یک از آن قبول کرده است آن چه را که به حال او لایق و مناسب است از تجلیات الهیه و انکار می‌کند آن چه را که شأنش به او نداده است.

فللواحد الرحمن فی کل موطن

من الصور ما یخفی و ما هو ظاهر

پس برای واحد رحمن در هر موطن صور مخفیه (چون صور روحانیه و صور مثالیه) است و صور ظاهره (چون صور جسمانیه) قیصری در شرح گوید:

رحمن را به حسب مراتب و مقاماتش صورتهایی است و آن صورتها را به حسب ظهور و خفی مراتبی، بعضی از آن صور در حس ظاهرند و بعضی‌ها در حس ظاهر نیستند و لکن در عالم مثالی ظاهرند به نسبت آن کسی که اغطیه (حجابها) از چشم او بر کنار شد و بعضی از آنها در عالم حس و مثال ظاهر نیست ولی در عقل ظاهر است چون علوم و معارف الهیه که لبیب فطن آنها را از ورای ستر ادراک می‌کند چه آنها نیز صور عقلیه دارند و بعضی از آنها از عقل نیز پوشیده‌اند و در نزد قلب ظاهرند که به وجدان و شهود ادراک می‌کند آنها را بدون صورت مثالیه مطابق با صورت خارجیه بلکه صورت نوریه می‌یابد.«۱»

پس تمام صورتها چه جسمانی، چه مثالی و چه نوری صوری‌اند که خدای رحمان خودش را در آنها نشان می‌دهد و هر مرتبه فوق نسبت به مرتبه دون خفی است مثلا مثال نسبت به جسم و علوم عقلی نسبت به مثال و صور نوریه قلبیه نسبت به علوم عقلی.

صائن الدین علی بن ترکه فرماید:

واحد رحمن را در هر موطن، چه صوری یا معنوی غیبی یا مثالی خیالی یا جسمانی بعضی از صور است که مخفی است چون قبایح و قاذوراتی که

مردود عقول و شرایعند و بعضی از آنها ظاهرند چون محاسن و منزهات زیرا که تعینات و اعتبارات فارقه علی ای وجه کانت آنها را دخلی در حقیقت حقه نیست. پس اوست مطلق منزه از کل در کل. پس آن که حق را برای کل اثبات کرده، که اوست منزه«۱» از کل در کل، آن کس صادق است و گر نه کاذب.«۲» چنانکه در شعر بعد می‌گوید:

فان قلت هذا الحقّ قد تک صادقا

و إن قلت أمرا آخرا أنت عابر

پس اگر گویی این مرئی حق است صادقی (زیرا که در وجود سوای حق چیزی نیست) و اگر گویی این صورت مرئیه غیر حق است باز صادقی و عابری (یعنی در گذرنده‌ای از صورت مرئیه به صورت معنایی که در آن ظاهر است).

خلاصه قیصری و جامی در شرح آن گویند. اگر اتحاد ظاهر و مظهر یا فقط ظاهر را اعتبار کنی و بگویی این حق است راست گفتی و اگر از جهت وحدت بین ظاهر و مظهر عبور کنی به سوی جهت کثرت و مغایرت بین ظاهر و مظهر و بگویی این مرئی، امر دیگر، یعنی غیر حق است باز راست گفتی و مولوی محمد حسن در تأویل محکم این بیت را این طور معنا می‌کند:

پس اگر گویی این مرئی حق است صادق باشی زیرا در وجود سوای حق چیزی نیست و اگر گویی امر دیگری است تو تجاوز کننده‌ای پس در آخرت حسرت بری که از محبوب خود رو گردان شدی.«۳»

و عبد الغنی نابلسی در شرح گوید:

آن چه که برای حس و عقل تو ظاهر شده بگویی حق است صادقی زیرا اعتبار صورت محسوسه یا معقوله نکردی بلکه اعتبار کردی مصور ممسک (نگهدار) آن صورتها را (که خداست) و اگر آن چه را برایت ظاهر شد امر دیگر یعنی غیر حق دانستی تو عابری. به این معنی که صاحب رؤیای منامیه هستی که محتاج به تعبیر است یعنی تو صاحب تعبیری. باید به تو گفت از این ظاهر

که صورت است عبور کن برو به سوی باطن که مصور است.«۱»

وجه مناسبت تفسیر انسان با مقام که بحث در رؤیت منامیه است روشن است. ملا عبد الرزاق قاسانی در شرح فرماید:

اگر به مرئی، حق بگویی صادقی زیرا حق است که به این صورت متعین است نه چیز دیگر و اگر او را به غیر حق تعبیر کنی باز صادقی زیرا حق منحصر در یک شی‌ء نیست پس منحصر به تعیین، غیر حق است و این تفسیر قاسانی با تفسیر قیصری و جامی موافق است.«۲»

و ما حکمه فی موطن دون موطن

و لکنّه بالحقّ للخلق سافر«۳»

حکم او که تجلی وجودی است در موطنی دون موطن نیست و لکن این حکم در جمیع خلق یعنی در همه مواطن به سبب ظهور حق سافر است (یعنی ظاهر و ساری است).

إذا ما تجلّی للعیون تردّه

عقول ببرهان علیه تثابر«۴»

یعنی چون حق تعالی در صورت مثالیه یا حسیه تجلی کرد عقول محجوبه چون دائما منزه حقند، حق را رد می‌کنند، چون به نور کشف و مشاهده مهتدی نیستند که جمع بین تنزیه و تشبیه«۵» کنند و این رد به سبب برهانی است که آن عقول بر آن مواظبت و مداومت دارند.

و یقبل فی مجلی العقول و فی الّذی

یسمّی خیالا و الصحیح النواظر

تجلی حق در مجلای عقول پذیرفته می‌شود و در مجلای مثالی، که خیال می‌نامند نیز پذیرفته می‌شود و نواظر (دیدگان) صحیح حق سبحانه را در تمام مجالی مشاهده می‌کنند.

چه در مجالی حسیه و چه در مثالیه و چه در عقلیه، چنانکه حق تعالی فرمود:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ (قیامت: ۲۲).

یقول ابو یزید فی هذا المقام لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة فی زاویة من زوایا قلب العارف ما احسّ بها و هذا وسع أبی یزید فی عالم الأجسام.

ابو یزید در این مقام (یعنی مقام قلبی) گوید اگر عرش و آن چه را که عرش در بر دارد صد هزار چندان کنی و در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرند عارف آن را احساس نمی‌کند و این وسعت، وسع ابو یزید است در عالم أجسام.

نه مطلقا یعنی آن چه که درباره قلب خبر داد برای تقریب به فهم محجوبان است نه خبر از حقیقت قلب داده باشد.

قیصری گوید:

یعنی این گنجایش دل ابو یزید است زیرا او جز از آن چه در دل خود می‌یابد خبر نمی‌دهد نه آن که خبر از وسع مرتبه قلب داده باشد، آن گاه که قلب در غایت مرتبه کمالش باشد. از این جهت شیخ فرمود:«۱» بل أقول لو أن ما لا یتناهی وجوده یقدّر انتهاء وجوده مع العین الموجدة له فی زاویة من زوایا قلب العارف ما احسّ بذلک فی علمه.

بلکه من می‌گویم اگر آن چه وجودش تناهی ندارد (یعنی از عوالم أرواح و أجسام) انتهای وجودش فرض گردد و با عینی که موجد اوست (یعنی حقی که سماوات و ارض به او مخلوق است و به عبارت دیگر جوهر اولی که آسمانها و زمین به او پدید آمد و موجود شد که در لفظ کوتاه‌تر می‌شود حق مخلوق به یعنی حقی که «مخلوق به السماوات و الأرض») در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد آن را در قلب خود احساس نمی‌کند.

فإنّه قد ثبت أن القلب وسع الحقّ زیرا در حدیث آمده است که قلب گنجایش حق را دارد. تا چه رسد بما سوی اللّه.

حدیث اینکه «ما وسعنی سماواتی و لا ارضی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» (نمی‌گنجانند آسمان و زمین من مرا ولی قلب بنده مؤمن من می‌گنجاند مرا) مولوی

گوید:«۱»

گفت پیغمبر که حق فرموده است

من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز

من نگنجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب

گر مرا جویی در آن دلها طلب

اینکه شیخ قلب عارف فرمود برای این است که قلب غیر عارف اگر قلب اصحاب اخلاق حمیده و نفوس مطمئنه است أشیاء کمی را مشاهده می‌کند و کشف اندکی برای او پیش می‌آید و اگر قلب صاحب نفس امّاره و لوّامه باشد آن قلب تنگ‌ترین ظرف است در وجود بلکه برای او قلب نیست زیرا که قلب صاحب نفس امّاره و لوّامه مختفی است و صفات نفس، ظاهر و غالب است.«۲»

و مع ذلک ما اتصف بالری فلو امتلأ ارتوی.

و با وجود این یعنی با اینکه قلب مؤمن گنجایش حق را دارد سیراب نمی‌شود اگر پر می‌شد سیراب می‌گشت.«۳»

اینکه پر نمی‌گردد تا سیراب گردد برای این است که حق تعالی به جمیع اسماء و صفاتش دفعهٔ تجلی نمی‌کند بلکه در هر آنی به اسمی از اسماء و صفتی از صفات تجلی می‌کند و هر یک از آنها قلب را آمادگی می‌دهد برای تجلی دیگری پس قلب به این استعداد خود تجلی دیگری را از حق طلب می‌کند و هیچ گاه سیراب نمی‌شود.«۴»

و قد قال ذلک أبو یزید.

أبو یزید فرمود:

مرد آن کسی است که دریاهای آسمانها و زمین را بیاشامد و زبانش از تشنگی از دهنش خارج باشد.

«شربت الحبّ کأسا بعد کأس»

«فما نفد الشراب و ما رویت»«۵»

عبد الغنی نابلسی گوید:

سهل تستری گوید برای عارف بسطامی نوشت: در اینجا مردی است که نوشید نوشیدنی‌ای که بعد از آن هیچ گاه تشنه نمی‌شود. ابو یزید در جوابش نوشت: اینجا مردی است که جمیع اکوان را نوشید و خود فارغ از همه است و زبانش از دهانش درآمده است از کثرت عطش.«۱»

و لقد نبّهنا علی هذا المقام بقولنا: و هر آینه بر این مقام به گفته خود تنبیه فرمودیم:

یا خالق الأشیاء فی نفسه

أنت لما تخلقه جامع

ای آفریننده أشیاء در ذات خود (یعنی در علمش که عین ذاتش می‌باشد) تو جامع همه آن چه آفریده‌ای هستی.

چه همه آنها در علم و عین تواند، چون امواجی که بر روی دریای زخّارند.«۲»

تخلق ما لا ينتهى كونه فيک

فأنت الضيّق الواسع

تو در خود چيزى مى‌آفرينى كه قابليتش انتها ندارد. (پس از ايجاد متناهى چگونه عاجز باشى) پس تويى در همه مظاهر، از ضيق و واسع.

لو أن ما قد خلق الله ما

لاح بقلبى فجره السّاطع

يعنى اگر آن چه حق تعالى آفريد در قلب من قرار گيرد نور بلند آن در قلب من آشكار نمى‌گردد.

من وسع الحقّ فما ضاق عن

خلق فكيف الأمر يا سامع؟

يعنى قلبى كه گنجايش حق (و همه اسماء و كمالاتش كه غير متناهى است) را دارد.

پس چگونه از خلقى (كه متناهى است) تنگ شود پس چگونه است امر سعه قلبى شنونده. (يا چگونه مى‌شود امر ظهور حق در مظاهر).

بالوهم يخلق كلّ إنسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، و هذا هو الأمر العام.

و العارف يخلق بهمّته ما يكون له وجود من خارج محل الهمّة.

هر انسانى به سبب وهم در قوه خيالش آن چه را كه جز در قوه خيال وجود نمى‌يابد مى‌آفريند و اين كار امر عام است كه شامل هر انسانى است و عارف به همت خود آن چه

را كه در خارج محل همت وجود مى‌يابد خلق مى‌كند.

قيصرى گويد:

چون بحث در عالم مثالی بود شیخ در اینجا تنبیه فرمود که عارف به همت خود خلق می‌کند و عالم مثال بر دو قسم است مثال مطلق و مثال مقید. مثال مقید خیال انسانی است و خیال گاهی از عقول سماویه و نفوس ناطقه مدرکه معانی کلیه و جزئیه متأثر می‌شود که صورتی مناسب آن معانی در او ظاهر می‌گردد و گاهی خیال انسانی از قوای وهمیه که مدرک معانی جزئیه است متأثر می‌گردد که صورتهایی مناسب آن معانی جزئیه در خیال ظاهر می‌شود.

قسم دوم گاهی به سبب سوء مزاج دماغ است و گاهی توجه نفس به سبب قوه وهمیه است به ایجاد صورتی از صورتها. مثل اینکه کسی صورت محبوبش را که غایب از اوست تخیل قوی کند که صورت وی در خیالش ظاهر گردد و او را مشاهده کند و این امر عامی است که هر عارف به حقایق و غیر او از طایفه عوام بر آن قادرند. جناب شیخ فرماید: عارف به همت خود یعنی به توجه و قصدش به سبب قوت روحانیه‌اش صورتهایی را که خارج از خیال و موجود در اعیان خارجی‌اند خلق می‌کند چنانکه از بدلاء (ابدال) مشهود است که آنها در آن واحد در اماکن مختلفه حاضر می‌شوند و حوایج عباد الله را بر می‌آورند پس مراد به عارف در اینجا آن عارف کامل متصرف در وجود است نه آن کسی که عارف به حقایق و صور هست ولی تصرفی برای او نیست.

و اینکه شیخ فرمود از خارج محل همت برای این است که از اصحاب سیمیا و شعبده احتراز کند چه آنان صور خارج از خیالاتشان را ظاهر می‌کنند لکن خارج از مقام خیال نیست چه آن صور را در خیالات حاضران به سبب تصرفشان در خیالات حاضران ظهور می‌دهند و عارف متمکن در تصرف به سبب همت خود خلق می‌کند در عالم شهادت آن چه را که خلق می‌کند چون دیگر موجودات عینیه، قائم به ذات خودشانند و در عالم غیب نیز خلق می‌کند صور روحانیه را و آنها را در عالم أرواح وارد می‌کند و شایسته نیست که ابا کنی و بیزاری بجویی از اسناد خلق کردن به مخلوق چه حق سبحانه

است که آن صور عینیه و غیبیه را در این مظهر می‌آفریند نه غیر او جز اینکه حق تعالی در این هنگام که در این مظهر خلق می‌کند از مقام تفصیلی‌اش «۱» ظاهر می‌شود چنانکه از مقام جمعی‌اش ظاهر می‌شود و از اینجا سرّ قول خداوند متعال فَتَبارَکَ الله أَحْسَنُ الْخالِقِينَ دانسته می‌شود.«۲»

اما در بیان حضرات اگر چه قیصری در مقدمه شرح فصوص بیان کرده است ولی بهتر آن که رساله وجودیه جناب سید علی همدانی را که از أعاظم عرفای کاملین مکملین و استاد جناب شیخ بهایی می‌باشد، در اینجا بیاوریم:

«رساله وجودیه قطب العارفین جناب سید میرزا علی همدانی

حمد بی‌غایت و ثنای بی‌نهایت فاطر حکیمی و قادر عظیمی را که آثار صبح وجود از شام ظلمت آباد عدم برآورد و به مقتضای وجد ذاتی به بثّ«۳» نفس رحمانی دم برآورد.

بدیعی که از قدرت کامله خود شکوفه نوع انسانی را از اکمام این شجره طیبه پر برآورد.

سمیعی که هویت ذات او به واسطه شموس صفات و نجوم اسماء و سمات از قله قاف بشری سر بر آورد. حکیمی که کمال حکمتش اعیان ثابته را موجودات عیانی گردانیده، کریمی که سوابغ کرمش طایران همم اهل عرفان را به اوج فلک اسرار و معانی رسانیده، و منزهی که سبحات انوار تنزیهش اجنحه طایران افهام، و اوهام اولی الألباب را سوخته، مقدسی که سطوات کمال تقدیسش بصایر کروبیان را از ملاحظه آثار جمالش بر دوخته و صلات صلوات نامحدود و درود تحیات نامعدود بر مربی شجره ایمان و آفتاب عالم عرفان سید الأنبیاء و سند الأصفیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بر اهل بیت أطهار و اصحاب أخیار او که مکاشفان اسرار حقیقت و عارفان منازل طریقتند.

و بعد بدان ای عزیز که وجود نزد اهل کشف و شهود من حیث هو هو یعنی مطلقا اعم از اینکه با تعقل آن اعتبار قیدی نمایند، آن را هویت غیب مطلق گویند و حق و حقیقهٔ

۱۸۷

الحقائق نامند و از اسماء، مسمّی به اسم الله گردانند پس الله علم ذات بذاته است و احدیت لازم این ذات که قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، و این وجود را ظهوراتی است که آن را بروزات است گاه در کسوت قیود و گاه مجرد از قیود، و ظهور در کسوت قیود گاه ایجابی باشد که اللهُ الصَّمَدُ و گاه سلبی که لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ و گاه مجرد از قیود که وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ چه نفی کفویت از برای این ذات قیدی از قیود نمی‌شود.

و چون این وجود را مجرد از صفات زائده بر ذاتش اعتبار کنی آن را حضرت احدیت گویند و این حضرت را عالم ذات، بذاته و عالم اعیان ثابته نامند. و چون این ذات را با جمیع صفات زائده بر ذات اعتبار کنی آن را حضرت واحدیت و الوهیت گویند و این حضرت را عالم جبروت خوانند که فوق ملکوت است.

و باز بدان که صفات حق اگر متصف به لطف و رحمت بود آن را صفات جمالی خوانند و اگر متصف به قهر و غضب بود صفات جمالی.

و اگر اسماء و صفات را با جمیع مظاهر خلقیه و مجالی کونیه اعتبار کنی آن را مقام فرق و کثرت و عالم ملک و شهادت گویند و اگر مظاهر خلقیه و مجالی کونیه را در ذات حق مستهلک دانی آن را مقام جمع و وحدت و عالم غیب خوانند.

ای عزیز: بدان که نزد اهل کشف و شهود وجود مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حق است تعالی شأنه و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی است و موجودات کونیه همگی مظاهر و مرائی وجود مطلقند و این وجود را در هر عالمی از عوالم مختلفه ظهوری است در مظاهر خلقیه و مجالی کونیه پس بدان که حضرات کلیه پنج است که آن را حضرات خمسه گویند و هر حضرتی از آن حضرات را عالمی می‌نامند.

حضرت اول، هویت غیب مطلق است که آن را حق و حقیقة الحقائق خوانند و آن حضرت اشاره پذیر نیست و از آن حضرت راه نیست (و در آن حضرت راه نیست- ظ) و این مقدار به نور کشف محقق شده است که در این عالم حق تعالی از ذات خود به ذات خود تجلی فرموده و آن تجلی از حضرت احدیت بوده نه از امر خارج یا فیض زاید بر ذات و از آن تجلی‌یی در خود نفس رحمانی ظاهر کرد که آن هیولای کلیه و عالم ذات بذاته است که لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ‌ءٌ و هر چه هست در اوست و این طایفه این معنی را «تعین اول» گویند و جمیع اعیان ثابته در این حضرت به صورت عقل هویدا شد که «اول ما خلق الله العقل» و جمله معلومات، صورت این عقل آمد.

۱۸۸

بیان تنزلات أربع باری جل شأنه در ظهور و تنزل اول

چون ذات باری را به این معلومات نسبت دهی، جمله صفات این ذات باشد و ذات متعالیه را چون با هر یکی از این صفات در نسبت اعتبار کنی اسمی از اسمای حق ظاهر گردد پس ظهور اول تنزل است از حضرت احدیت به «حضرت واحدیت» که حضرت دوم است و آن را «حضرت الوهیت» و عالم جبروت خوانند و این حضرت، مبدأ کثرت و حضرت اسماء و صفات است و عالم عقل و اول صفتی که در این حضرت به ظهور پیوست علم بود یعنی جمیع اعیان ثابته در این حضرت حاضر شد به حضور علمی و اسم «العلیم» ظاهر شد. پس اقتضای حضرت الهی جلّت عظمته ترجیح داد وجود اعیان ثابته را بر عدم و این صفت را اراده نامند و اسم «المرید» اینجا معلوم گشت. پس علم حق سبحانه به استواء و استیلاء قرین شد برای ایجاد اعیان ثابته در حال عدم و این صفت را قدرت گفتند و اسم «القدیر» هویدا شد و به واسطه مشاهده حق اعیان ثابته را قبل از وجود خارجی اسم «البصیر» پیدا شد و به سبب اطلاع حق بر ملتمسات اعیان ثابته به زبان استعداد که ما را به ظهور رساند (و قبول حق آن ملتمسات را سمع خوانند) اسم

«السمیع» آشکار شد پس اراده حق با این حال منظم گشت و متعلق به ایجاد اعیان ثابته شد و کاف به نون پیوست تا به امر کُنْ، فَیَکُونُ شد و این حال را کلام گفتند و اسم «متکلم» در این محل به ظهور آمد و چون این شش صفت مذکور مترتب بر صفت حیات است اسم «الحی» مقدم اسماء آمد و آخر اسماء متکلم آمد. این اسماء سبعه را ائمه اسماء خوانند که آنها را نیز امامی است. بعضی آن امام را اسم الحی دانند و بعضی اسم العلیم.

چون این اسماء در هیچ حال از ذات حق سبحانه منفک نیستند لهذا اسماء ذاتشان شمرند مگر متکلم که مقتضی اثنینیت است میانه مخاطب و مخاطب و بر جمیع معانی شمول دارد از امر و نهی و وعد و وعید و اخبار و انشا و غیر ذلک و بعضی این را از اسماء صفاتش شمرده‌اند پس هر چند کثرت افزاید تنزل افزاید و در هر تنزلی فراخور آن به تعینی دیگر ظهور کند و خود را به خود نماید پس از حضرت واحدیت و الوهیت که عالم جبروت بود تنزل فرمود به حضرت لوح محفوظ و عالم امر عبارت از آن است و عالم او را عالم ملکوت گویند و این نفس ناطقه را چون نیک بنگری همان عقل اول است که به اعتبار ادراک کلیات و تجردی که دارد او را عقل خوانند و به اعتبار ادراک جزئیات و

تعلقی که به اجرام سماوی دارد آن را نفس می‌گویند تا چنان شود که صورت آن کلیات عقلیه در هویت نفس منطبقه (منطبعه- ظ) به صورت جزئیات ظهور کند و جزئیات بدان کلیات محفوظ گردد و کلیات در عالم شهادت به جزئیات مضبوط ماند.

و نفوس جزئیه منطبعه را چون مجرد از نفس ناطقه اعتبار کنی آن را عالم مثال گویند که در آن عالم هر موجودی از موجودات مجرده و غیر مجرده را مثالی هست که به حواس باطن ادراک آن تواند کرد و کشف ارباب کشوف در آن عالم است.

و وجود حق را تنزلی دیگر است از عالم ملکوت به عالم ملک که آن ظهور هویت اوست در مظاهر مختلفه و ابتداء از عرش و کرسی و اجرام سماوی و اجرام عنصری و عالم شهادت. پس صور مرکبات است از معادن و نبات و حیوان که انتهای عالم ملک است.

پس وجود حق را جلت عظمته تنزلی دیگر است از عالم ملک به عالم انسان کامل و آن آخر مراتب تنزلات است و از این واضح‌تر نمی‌شاید گفت و غیرت حق کشف غطا را نمی‌گذارد و أکابر طریقت از این زیادۀ رخصت گفتن نداده‌اند. پس از این مقدمه تو را روشن گشت که حضرات کلیه و عوالم اصلیه پنج

است. اول، هویت غیب مطلق است که آن حضرت و عالم احدیت ذات، بذاته و عالم اعیان ثابته است. دوم، حضرت و عالم جبروت. سوم، حضرت لوح محفوظ و نفس ناطقه کلیه و عالم امر و عالم ملکوت.

چهارم، حضرت عالم ملک. پنجم، عالم انسان کامل.

پس تنزلات حق چهار است. یکی: عقل اول و مراتب آن که عقول مجرده باشد. دوم:

نفس ناطقه کلیه و مراتب آن، که نفوس جزئیه است. سوم: عالم ملک از اجرام سماوی بسیطه تا صور مرکبات و مراتب آن از تمامی معادن ذاتیه و مظاهر هویت حق جل شأنه تا آخر حیوانات. چهارم: صور انسانی که آخر تنزلات سبحانی است.

چون این مراتب دانستی بدان که اهل توحید این جمله را که گفته شد همگی را مظاهر هویت حق و وجود ذاتیه می‌خوانند اما در بعضی ظهور اسماء غالب است و در بعضی ظهور صفات و در بعضی ظهور ذات، و بدین معانی واقف نگردد مگر انسان کامل چه انسان ناقص نزد عارف در مرتبه حیوانیت مانده بلکه حیوان اشرف از اوست «کما قال الله سبحانه: إِنْ هُمْ إِلَّا کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِیلًا چه حیوان و نبات و جماد تحت شیطان در نمی‌آید و انسان ناقص در می‌آید و انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با

جمیع اسماء و صفات که مخبر از این حال کریمه وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ الله رَمی می‌باشد و کریمه إِنَّ الَّذِینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ الله یَدُ الله فَوْقَ أَیْدِیهِمْ و کریمه وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ الله و حدیث شریف قدسی که «لا یزال العبد یتقرب إلیّ بالنوافل حتّی أحبه فإذا أحببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده التی یبطش بها ان دعانی أجبته و ان سألنی أعطیته» و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طایفه را که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

ای آن که حدوث و قدمت اوست همه

سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود در نگری

بینی که ز سر تا قدمت اوست همه

تمت الرسالة الوجودية لقطب العارفين و امام السالكين میرزا سید علی همدانی قدس الله روحه، استاد شیخ العارفین الشیخ بهاء الدین العاملی عامله الله بلطفه الخفی و الجلی.»

و لكن لا تزال الهمّة تحفظه و لا يئودها حفظه، أى حفظ ما خلقته. فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلّا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقا، بل لا بد من حضرة يشهدها.

فإذا خلق العارف بهمّته ما خلق و له هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته فى كلّ حضرة، و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت جميع الصّور بحفظه تلك الصّورة الواحدة فى الحضرة التى ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تعم قطّ لا فى العموم و لا فى الخصوص.

و قد أوضحت هنا سرّا لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم انّهم الحقّ، فان الحقّ لا يغفل و العبد لا بد له أن يغفل عن شىء دون شىء.

فمن حيث الحفظ لما خلق له ان يقول «أنا الحقّ»، و لكن ما حفظه لها حفظ الحقّ: و قد بيّنا الفرق و من حيث ما غفل عن صورة ما و حضرتها فقد تميّز العبد من الحقّ.

و لا بد ان يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها فى الحضرة التى ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمين، و حفظ الحقّ ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكلّ صورة على التعيين إذ لا يغفل عن شىء.

۱۹۱

و هذه مسألة أخبرت أنّه ما سطرها أحد فى كتاب لا أنا و لا غيرى الّا فى هذا الكتاب.

فهى يتيمة الوقت و فريدته. فايّاک أن تغفل عنها فإنّ تلک الحضرة التى يبقى لک الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذى قال الله فيه ما فَرَّطْنا فى الْكِتابِ من شَىْءٍ فهو الجامع للواقع و غير الواقع.

و لا يعرف ما قلناه إلّا من كان قرآنا فى نفسه فإنّ المتّقى للّه يجعل له فرقانا و هو مثل ما ذكرناه فى هذه المسألة فيما يتميّز به العبد من الربّ و هذا الفرقان أرفع فرقان.

و لیکن همیشه همت عارف آن مخلوقش را حافظ است «و لا یؤوده حفظه» یعنی نگهداری آفریده‌اش بر همت گران نیست. پس چون بر عارف غفلت از حفظ آفریده عارض شود آن آفریده معدوم گردد. (زیرا

معلول به انعدام علت منعدم می‌شود و علت، حضور عارف بود). مگر عارفی باشد که ضابط همه حضرات خمس باشد (که چنین عارف بر اثر سعه قلبش، چون حافظ همه حضرات است و آن خلق، در حضرتی از حضرات است) و عارف ناچار شاهد یک حضرت خواهد بود. از آن صورت غافل نمی‌گردد بلکه شاهد اوست.

پس چون عارف را چنین احاطه به حضرات است آن خلق به صورت خاصه خود در هر حضرتی ظاهر می‌شود و صورتها بعضی مر بعضی دیگر را حافظ است (به سبب سرایت جمعیت همتش از هر یک از صورتها به دیگر صورتها)، پس چون عارف از حضرت یا حضراتی غافل شود و حال اینکه او شاهد حضرتی است و حافظ صورت مخلوقش در آن حضرت است، جمیع صورتها در حضرات به سبب حفظ همان یک صورت که عارف از آن غافل نبود محفوظند. (چه عوالم با هم مرتبطند) زیرا غفلت همه حضرات را هیچ گاه فرا نمی‌گیرد نه در عموم خلایق و نه در خصوص خلایق.

پس ممکن نیست غفلت عمومیت داشته باشد به طوری که انسان مشتغل به حضرتی از حضرات حق نباشد پس چون گاهی به حضرتی مشتغل است و همت کامل به همه حضرات ساری است پس به شهود عارف حضرتی را حافظ آن صورت در آن حضرت مشهوده نیز هست.

و قد أوضحت ... در اینجا سرّی را آشکار کردم که اهل الله بر اظهار مثل آن رشک می‌ورزند برای آن

۱۹۲

نکته‌ای که در این سرّ نهفته است و آن نکته ردّ دعوایشان است به اینکه آنها متحقق به حقّند، با آن که حق هیچ گاه از حضرتی غافل نمی‌شود و عبد ناگزیر است از اینکه از شیئی غافل شود دون شیء (در وقتی دون وقتی).

فمن حیث ... پس از آن جهت که حفظ آفریده‌اش می‌کند می‌گوید: «انا الحق».

چه خلق کردن و حفظ مخلوق کردن هر دو از آن روی است که حق است نه عبد.

ولی چون همواره عبد متمیز از رب است در بیان فرق، گوییم: و لکن ما حفظه ... و لکن عبد آن صورت را چون حفظ حق آن صورت را نیست. زیرا که حق دائما با جمع حضرات است که «لا یشغله شأن عن شأن» به خلاف عبد پس عبد از حق متمیز است.

با وجود حفظ همه صورتها به حفظ یک صورت از آنها در حضرتی که از آن غافل نشد ناگزیر است از متمیز شدن از حق، زیرا حفظ او با تضمین است (از راه در برداشتن ضمنی آن صورت در یکی از حضرات) ولی حفظ خداوند به طور متعین برای هر یک از صورتهاست.

و هذه مسألة أخبرت ... این مسأله‌ای است که در کشف به من خبر دادند نه من او را در کتابی آوردم و نه غیر من مگر در این کتاب. پس این مسأله یتیمه و فریده وقت است. پس مبادا از آن غفلت کنی چه این حضرتی که برای تو حضور از آن است با آن صورتی که حافظی مثلش مثل آن کتابی است که خدای تعالی در حقش فرمود: ما فَرَّطْنا فی الْکِتابِ من شَیْ‏ءٍ (انعام: ۳۸) و این کتاب جامع جمیع ما وقع و ما یقع تا ابد است.

و لا یعرف ما قلناه ... و این حرف را درک نمی‌کند مگر کسی که خودش قرآن باشد«۱» (که نسخه عالم کبیر است جمیع کلمات الله در او جمع است و آن که تقوی پیشه کند حق تعالی برای او نور فرق و تمیز قرار می‌دهد. که به تقوی فارق بین حق و باطل می‌شود و حق و مراتب و

احکامش را در مواطن و مقامات می‌داند إِنْ تَتَّقُوا الله یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً (انفال: ۲۹).

تقوای عوام اتّقای از نواهی است. تقوای خواص اتقای از اسناد کمالات و افعال و صفات است به خودشان و تقوای أخص که کمّل را است اتقای از اثبات غیر است با بود حق چه ذاتا چه صفتا چه فعلا. پس به فرقان فرق می‌گذارد بین حق و عبد و می‌گوید حق است که به صورت عبد ظاهر شد و در او صفت خالقیت را اظهار کرد پس امر بر خلق مشتبه شد که این، عبد است یا حق.

فوقتا یکون العبد ربّا بلا شکّ

و وقتا یکون العبد عبدا بلا إفک

ترجمه از صاحب تأویل محکم در شرح فصوص الحکم:

پس گاهی باشد بنده رب بلا شک (در حالت فنا) و وقتی باشد (در وقت جمع الجمع) که بنده بنده باشد بلا افتراء.

فإن کان عبدا کان بالحقّ واسعا

و إن کان ربّا کان فی عیشة ضنک

پس اگر بنده باشد به حق واسع باشد و اگر رب باشد در عیش خود تنگ باشد زیرا هر که بنده باشد او را دعوی نباشد.«۱» پس او واسع باشد از طلب طالبان زیرا از اول دعوی نداشت و اگر رب باشد و طاقت اتیان (آوردن) نداشته باشد در تنگ عیشی باشد.

فمن کونه عبدا یری عین نفسه

و تتسع الآمال منه بلا شکّ

پس از بنده بودن خود، عین نفس خود را می‌بیند (یعنی عاجز) و متسع شود امیدهای مریدان از او بی‌شک زیرا که صاحب سلوک است.

و من کونه ربّا یری الخلق کلّه

یطالبه من حضرة الملک و الملک

و از بودنش ربّ می‌بینند که کل خلق او را از حضرت ناسوت و ملکوت مطالبه می‌کنند.

و یعجز عمّا طالبوه بذاته

لذا تر بعض العارفین به یبکی

و به ذاتش (که عبد است) از آن چه از وی طلب می‌کنند عاجز می‌ماند. برای همین بینی بعضی از عارفان را که گریه کنند.

فکن عبد ربّ لا تکن ربّ عبده

فتذهب بالتّعلیق فی النّار و السّبک

پس عبد رب باش و نباش رب عبد او تا در آتش قهر الهی افتی چه حق غیور است.

که فرمود «العظمة إزاری و الکبریاء ردائی فمن نازعنی فیهما أدخلته النار» یعنی عظمت و بزرگی تن پوش زیر من و کبریا عبای من است پس هر کس در آن دو با من منازعه کند او را به آتش در افکنم.

۱۹۵

۷. فصّ حکمهٔ علیّهٔ فی کلمهٔ إسماعیلیّهٔ

۷. فصّ حکمهٔ علیّهٔ فی کلمهٔ إسماعیلیّهٔ قیصری فرماید:

حکمت علیه را به کلمه اسماعیلیه اسناد داد، زیرا حق تعالی او را مظهر اسم علی قرار داد. از این جهت همتش عالی بود. صادق الوعد بود که در عهود سابقه و عقود لاحقه که با خدایش داشت وفا می‌کرد و چون مرتبه‌اش علی بود کانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِیًّا. یا از آن جهت علی بود که وعاء روحانیت نبی ما بود، نبیّی که مظهر ذات جامعه الهی است و آن ذات را علو ذاتی است از این رو شیخ حکمت علیه و کلمه اسماعیلیه را با هم قرین کرد و چون علی اسمی از اسماء ذات است، شیخ در حکمت اسماعیلی به بیان دو مرتبه ذات پرداخته است، یکی از آن دو احدیت به حسب ذات است و دیگر کلیتش به حسب اسماء و صفات و دیگر اینکه چون حق تعالی اسماعیل را ستود به اینکه کانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِیًّا و حال اینکه نیست رب مگر اسمی که می‌پروراند او را (اسماعیل را)، به تقریر احدیت ذات و کثرت اسماء و صفات پرداخت، اسماء و صفاتی که اربابند، تا همه موجودات در نزد ربشان مرضی باشند.«۱»

[بدان که مسمای الله احدی بالذات و کل به اسماست]

اعلم أنّ مسمّی الله أحدیّ بالذات کلّ بالأسماء فکلّ موجود فما له من الله الّا ربّه خاصهٔ یستحیل أن یکون له الکلّ، فلکل شخص اسم هو ربه و ذلک الشخص جسم و هو قلبه.

بدان که مسمای الله احدی بالذات و کل به اسماست. پس هر موجودی (جز حقیقت

۱۹۶

انسانیه) از موجودات برای او از الله نیست مگر رب«۱» آن موجود که محال است برای او کل باشد.

پس هر شخصی را اسمی است که آن اسم رب اوست و آن شخص جسم است و آن رب قلب«۲» اوست.

و أما الأحدیّهٔ الإلهیّهٔ فما لواحد فیها قدم، لانّه لا یقال لواحد منها شیء و لا لآخر منها شیء لانّها لا تقبل التبعیض.

اما احدیت ذاتیه، احدی را در آن قدمی نیست (زیرا جمیع أشیاء در احدیت ذاتیه مستهلکند) و قابل تبعیض نیست. (تا این یکی از آن شیء را و آن دیگری از آن شیء را دارا شود).

فأحديّته مجموع كلّه بالقوة و السعيد من كان عند ربّه مرضيّا، و ما ثمّ إلّا من هو مرضيّ عند ربّه لأنّه الذي يبقى عليه ربوبيّته فهو عنده مرضى فهو سعيد.

پس احديت حق تعالى مجموع كل آن اسماء متعين بالقوة است و سعيد آن كسى است كه نزد رب خود مرضى است، و نيست در وجود چيزى مگر آن كه در نزد رب خود مرضى است. زيرا كه رب است كه ربوبيت خود را بر مربوب باقى مى‌دارد. پس مربوب در نزد رب خود مرضى است، پس مربوب سعيد است (پس به شكل اول قياس منطقى:

هر موجودى نزد رب خود مرضى است، و هر كه نزد رب خود مرضى است سعيد است، پس هر موجودى سعيد است.

قيصرى گويد:

هر يک از موجودات در نزد رب خود مرضى است زيرا آن چه از اخلاق و افعال كه آن موجود به آن متصف است همه از جانب ربى است كه به حقيقت در آن موجود متصرف است و رب از فعل و مقتضاى فعل خود راضى است چه اگر راضى نمى‌بود از او صادر نمى‌شد زيرا در صدور آن مجبور نيست و همانا عبد به قدر قابليتش كمالات و افعال رب را بروز و ظهور داد، پس در نزد رب خود مرضى و سعيد است و تميز سعيد از شقى در اين است كه سعيد

مى‌داند امر اين چنين است، پس سعادتش به علم و معرفتش مى‌باشد و هر كس اين را ندانست و افعال را به قوابل نسبت داد از راحت عظمى و پاداش نيكو دور ماند، پس شقاوت شقى به جهل و عدم عرفانش مى‌باشد.«۱»

و لهذا قال سهل إنّ للرّبوبيّة سرّا- و هو أنت: يخاطب كل عين- لو ظهر لبطلت الرّبوبيّة.

از اين رو سهل فرمود كه مر ربوبيت را سرّى است كه اگر«۲» ظاهر شود مربوبيت باطل مى‌شود. شيخ گويد آن سرّ أنت است كه هر عينى را خطاب مى‌كند.

فأدخل عليه «لو» و هو حرف امتناع لامتناع، و هو لا يظهر فلا تبطل الربوبيّة لأنّه لا وجود لعين الّا بربّه و العين موجودة دائما فالربوبيّة لا تبطل دائما.

و كلّ مرضىّ محبوب، و كلّ ما يفعل المحبوب محبوب، فكلّه مرضى، لانّه لا فعل للعين، بل الفعل لربّها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت «راضِيَةً» بما تظهر فيها و عنها من أفعال ربّها، «مَرْضِيَّةً» تلك الأفعال لأنّ كلّ فاعل و صانع راض عن فعله و صنعته فإن وفّى فعله و صنعته حقّ ما هى عليه «أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى» أى بيّن أنّه أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، فلا يقبل النقص و لا الزيادة.

سهل حرف «لو» آورد كه حرف امتناع است براى امتناع يعنى آن سرّ ظاهر نمى‌شود (يعنى ممتنع است كه ظاهر شود) پس ممتنع است كه ربوبيت زايل شود. زيرا براى عينى وجود نيست مگر به واسطه ربش و عين هميشه موجود است پس ربوبيت هيچ گاه باطل نمى‌شود (عين هميشه در خارج موجود است به حسب نشئاتش از دنياويه و برزخيه و اخراويه).

و كل مرضىّ محبوب ... هر مرضى محبوب است. (يعنى به نسبت آن كسى كه اراده و رضايش به او تعلق گرفت) و هر چه را كه محبوب مى‌كند، محبوب محب او نيز هست. پس آن چه در دار وجود انجام مى‌شود و جريان مى‌يابد مرضى است، (زيرا مرضىّ رب اوست). زيرا براى عين ممكنه فعلى نيست، بلكه فعل براى رب آن عين است در آن عين (يعنى فعل، فعل

رب است كه در عين ظاهر مى‌شود). پس عين موجوده قبول كرده است كه فعلى به او اضافه و نسبت داده شود پس عين راضى شد به آن چه كه در او ظاهر مى‌شود و از او ظهور مى‌كند. يعنى افعال ربش (به اعتبار قرب فرايض و نوافل) پس آن افعال مرضى ربش است زيرا هر فاعل و صانعى از فعل و صنعت خود راضى است براى اينكه فعل و صنعتش را در آن به تمام و كمال اعطا كرده است و حق صنعت را داده است و آن چه كه حكمتش اقتضا مى‌كرد وفا كرده است. حق تعالى فرمود: أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى (طه: ۵۰) يعنى بيان كرده است كه خلق هر چيزى را به او عطا كرده است. پس قبول نقص و زيادة نمى‌كند.

[اسماعيل نزد ربش مرضى بود]

فكان إسماعيل بعثوره على ما ذكرناه عند ربّه مرضيّا و كذا كلّ موجود عند ربّه مرضى و لا يلزم إذا كان كل موجود عند ربّه مرضيّا على ما بيّنّاه أن يكون مرضيّا عند ربّ عبد آخر لأنّه ما أخذ الربوبيّة إلّا من كلّ لا من واحد.

فما تعيّن له من الكلّ إلّا ما يناسبه، فهو ربّه و لا يأخذه أحد من حيث أحديّته.

پس اسماعيل به سبب اطلاعش بر آن چه گفتيم (كه سعادت و شقاوت راجع به معرفت و عدم معرفت است)، نزد ربش مرضى بود و همچنين هر موجودى نزد رب خود مرضى است (چه شقى باشد چه سعيد).

از اینکه هر موجودی نزد رب خود، مرضی است لازم نمی‌آید که نزد رب عبد دیگر هم مرضی باشد (که عبد مضل در نزد رب عبد هادی یا بالعکس، مرضی باشد) زیرا عبد ربوبیت را از حضرت جمعیت نگرفته است بلکه از حضرت اسمی از اسماء الله گرفته است.

پس آن چه که مطابق استعداد عبد است و به گرفتن آن قابلیت داشت رب خاص او است و هیچ کس قبول نمی‌کند رب را و نمی‌گیرد او را از حیث احدیت حق (بلکه از حیث الهیتش می‌گیرد).

از این رو هر یک از موجودات از رب مطلق نمی‌گیرد مگر آنی را که مناسب اوست و همان را قبول می‌کند و از جمیع انواع ربوبیات نمی‌گیرد.

و لهذا منع أهل الله التجلّی فی الأحدیّة اهل الله که عارفین باللّه هستند از تجلی در احدیت (یعنی طلب تجلی از مقام احدیت) منع شده‌اند.

یعنی انکشاف حق تعالی در حضرت احدیت که برای او سبحانه هست اهل الله از آن

ممنوعند زیرا که تجلی تجلی رب است، در عبد که متضمن دو طرف است، یعنی با کثرت است لذا با احدیت سازگار نیست.

فانّک إن نظرته به فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه و إن نظرته بک فزالت الأحدیّة بک، و إن نظرته به و بک فزالت الأحدیّة أیضا، لأن ضمیر التاء فی «نظرته» ۲۰۳ ما هو عین المنظور، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرین ناظرا و منظورا، فزالت الأحدیّة و إن کان لم یر إلّا نفسه بنفسه و معلوم أنّه فی هذا الوصف ناظر و منظور.

زیرا اگر او را به واسطه او نظر کردی (چنانکه در قرب فرایض است) پس او ناظر ذات خود است. پس همیشه ناظر ذات خود است به ذات خود.

و اگر نظر کردی او را به واسطه خودت پس احدیت تو زایل می‌شود (یعنی صادق نمی‌آید، در این صورت معنای واحدیت صادق است.

و اگر او را نظر کردی هم به واسطه او و هم به واسطه خودت باز احدیت زایل می‌شود چه نسبت و طرفین پیش می‌آید و احدیت زایل می‌شود. اگر چه در صورت نخستین هم خود ناظر است و هم منظور.

فالمرضیّ لا یصح أن یکون مرضیّا مطلقا پس مرضی، صحیح نیست که مرضی مطلق باشد. و سعید مطلق زیرا که دانستی هر موجودی مطابق و مناسب استعدادش می‌گیرد و آنی که با او مناسب است رب اوست و مرضی نزد این ربش است نه اینکه مطلقا نزد هر ربی مرضی باشد.

إلّا إذا کان جمیع ما یظهر به من فعل الراضی فیه.

مگر اینکه جمیع فعل رب یعنی راضی در مربوب که فعل مرضی به واسطه او ظاهر می‌شود بوده باشد.

یعنی استعداد فعل کل راضی را داشته باشد تا در او ظاهر شود افعال کل که در این صورت فعل، مطلقا مرضی است زیرا که فعل از مقام جمع صادر شده است چون عین انسان کامل که قائل است: رَبُّنَا الَّذِی أَعْطى کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ، رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ (کهف: ۱۴) و این نیست مگر ربّ الأرباب. نمی‌بینی که مؤمنان و کافران، همه آنها به احکام نبی راضی

بودند و به افعالش راضی بودند. اگر چه کافر در نبوتش منازعه می‌کرد.«۱»

ففضل إسماعیل غیره من الأعیان بما نعته الحقّ به من کونه عند ربّه مرضیّا و کذلک کلّ نفس مطمئنة، پس فضل اسماعیل علیه السلام بر غیر خود از اعیان که حق تعالی وصفش فرمود که نزد رب خود مرضی است ظاهر است و همچنین است هر نفس مطمئنه.

زیرا انبیا امام دیگرانند و مردم را به مقام خود دعوت می‌کنند و عروج سرّ انسانی را به آنها می‌رسانند پس می‌شود کسانی که ندایشان را لبیک گفتند به خصایص صفات کمالیه انسانیه متصف شوند اگر چه عنوان نبوت و رسالت تشریعی برای آنها نیست.

قیل لها ارْجِعِی إِلى رَبِّکِ فما أمرها أن ترجع إلّا إلى ربّها الذی دعاها فعرفته من الکلّ، راضِیَةً مَرْضِیَّةً فَادْخُلِی فِی عِبادِی من حیث ما لهم هذا المقام.

که خدا به نفس مطمئنه می‌فرماید: ارْجِعِی إِلى رَبِّکِ پس خدا او را امر نفرمود مگر اینکه برگشت کند به سوی ربش که دعوتش کرد پس نفس ناطقه او را از میان جمیع عبید راضیة مرضیة شناخت. یعنی از رب و افعال ربش راضی است و در نزد ربش مرضی است و درآ در زمره عباد من که برای آنها این مقام است.

فالعباد المذکورون هنا کلّ عبد عرف ربّه تعالى و اقتصر علیه و لم ینظر إلى ربّ غیره مع أحدیّة العین: لا بد من ذلک.

پس عبادی که در اینجا مذکور شد هر عبدی است که رب خود را شناخت و بر او اقتصار کرد (زیرا حق تعالی به صفت ربوبیت خاصه‌اش در او تجلی کرد) و نظر به رب دیگری نکرد با معرفت او به حضرت احدیت عین ذات الهیه، ناچار است از اعتبار ثبوت احدیت برای حق تعالی، آن گاهی که بصیرت برای عبد حاصل شد.

نفس مطمئنه در نزد رب خود راضیه و مرضیه است و داخل در زمره عباد الله می‌شود از آن جهت که برای آنها مقام رضاست. پس نظر به سوی رب نفوس دیگر نمی‌کند با دارا«۲» بودن احدیت رب کل به حسب ذات زیرا که عین جمیع اسماء نیست مگر یک ذات.

وَ ادْخُلِي جَنَّتِي التی هی ستری و لیست جنتی سواک فأنت تسترنی بذاتک، فلا

اعرف إلّا بک کما انک لا تکون إلّا بی. فمن عرفک عرفنی و أنا لا اعرف فأنت لا تعرف.

و به او خطاب می‌شود که در جنت«۱» من که حجاب من است درآ و بهشت من جز تو نیست. پس تو به ذات خود مرا می‌پوشانی. پس شناخته نمی‌شوم مگر به تو چنانکه تو نمی‌باشی مگر به من. پس هر کس تو را شناخت مرا شناخت و من شناخته نمی‌شوم، پس تو شناخته نمی‌شوی.

برای اینکه عقل و کشف قاصر از درک کنه حقیقتش می‌باشد.

فإذا دخلت جنته دخلت نفسک فتعرف نفسک معرفهٔ اخری غیر المعرفهٔ التی عرفتها حین عرفت ربّک بمعرفتک إیّاها. فتکون صاحب معرفتین: معرفهٔ به من حیث أنت، و معرفهٔ به بک من حیث هو لا من حیث أنت.

پس وقتی که خودت را در جنت او در آوردی در خود در آمدی پس خویشتن را می‌شناسی به معرفتی غیر از آن معرفتی که به نفس داشتی، آن گاه که ربت را شناختی به سبب معرفت نفس. پس صاحب دو معرفت می‌شوی به خدای خود یکی معرفت به او سبحانه از آن جهت که گویی (که این معرفت حق تعالی است به صفات و اسمائش که این معرفت متوجه بر ایجاد و تکوین توست) و معرفت دوم معرفت او سبحانه است به سبب نفس تو، از آن جهت که اوست که قائم بر هر نفس است نه از آن جهت که تویی.

قیصری فرماید:

بدان، جنت در لغت عبارت است از زمینی که در آن اشجار بسیار است به طوری که زمین را به سایه خود می‌پوشاند. در اصطلاح علمای ظاهر جنت عبارت است از مقامات منزهه و مواطن محبوبه‌ای از دار آخرت و آن جنت اعمال و افعال است و عارفان را غیر آنها بهشتهای دیگر است و آن جنات صفات است، یعنی اتصاف به صفات ارباب کمال و تخلق به اخلاق ذی الجلال و این بهشت را مراتبی است چنانکه اولی را مراتب است و عارفان را جنات ذات است که ظهور ربّ هر یک از آنهاست و استتار آنهاست در اربابشان. این جنات سه‌گانه برای عبد است با اختلاف مراتبشان و حق را نیز سه بهشت است که مقابل آنهاست. یکی جنات اعیان ثابته که حق تعالی

به آن اعیان ثابته پوشیده است و مشاهده می‌کند ذات خود را بذاته از ورای پرده‌های اعیان ثابته. دوم استتار حق است در أرواح به حیثی که اطلاع ندارد بر او به کنه و تمام نه ملک مقربی و نه غیر او. سوم استتار اوست در عالم شهادت به واسطه اکوان تا عوالمش را در ورای استار مشاهده کند و اغیار بر او آگاه نباشند و همچنین است استتار او به حسب صفات و افعال در صفات آنها و افعال آنها. پس عارف وقتی به او گفته شد در جنت من درآ، از این حرف نمی‌فهمد مگر این را که در ذات خود و عین و حقیقت خود درآ، تا مرا در خویشتن بیابی و مشاهده کنی، زیرا مطلوب او فقط حق است. به خلاف غیر عارف زیرا که جنت وی آنی است که حظوظ نفس او در آن است، از مشارب و مآکل و مناکح و آن چه که متعلق به این امور است.«۱»

فأنت عبد و أنت ربّ

لمن له فیه أنت عبد

و أنت ربّ و أنت عبد

لمن له فی الخطاب عهد

فکل عقد علیه شخص

یحلّه من سواه عقد

- پس تو عبدی و تو ربی آن کسی را که تو عبد اویی.

یعنی تو عبد اسمی هستی که حاکم بر توست و ظاهر در توست که از باطن تو تو را می‌پروراند و رب تو که عبد او شدی.

و تو رب همین اسمی که عبد او بودی زیرا رب او و هستی برای قبول احکام او و اظهار کمالات او در تو.

- تو ربی و تو عبدی مر آن کسی را که او در خطاب عبد است. یعنی تو ربی به اعتبار فنای در حق و تو عبدی آن کسی را یعنی خدایی را که او در خطابش با تو عهد کرد که فرمود أ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى (اعراف: ۱۷۲).

- پس هر عقدی بر او شخصی است که عقد دیگر او را می‌گشاید.

عقد به معنای عهد است. یعنی پس هر عهدی را شخصی است که عهد دیگر آن عهد را می‌گشاید«۲» یعنی این عهد مخالف با آن عهد است. یعنی عبد این اسم با عبد آن اسم با هم متفاوتند چون عبد رحیم و عبد قهار.

فرضی الله عن عبیده، فهم مرضیون، و رضوا عنه فهو مرضی پس خدا از عبید خود راضی است و آنان مرضیوند (هر یک مرضی هستند) و عبید از خدا راضی‌اند. پس خدا مرضی است.

فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال و الأمثال أضداد.

پس دو حضرت ربوبیت و عبودیت با هم تقابل دارند چون تقابل امثال.

زیرا هر دو در وجود الهی و هم در ربوبیت و عبودیت شریکند و در تعیّن و اعتبار اختلاف و تفاوت دارند.«۱» دو تا مثل، چون این برگه کاغذ سفید و آن برگه کاغذ سفید چون دو هستند تقابل دارند یعنی مقابل یک دیگرند. خلاصه هیچ اثنینیت بدون تقابل نیست و آن دو قطعه کاغذ در وجود و در قطن بودن و در سفید بودن شریکند و اختلافشان به اثنینیت است. ولی در بحث ما واقعا اثنینیت نیست زیرا رب و مربوب چون وجود و ماهیت در خارج عین هم هستند. یعنی یک عین است و بس، و به اعتبار عنوان اثنینیت پیش آمده که هر یک از آن دو یعنی وجود که رب است و تعین که عبد است هم ربّند و هم عبد، هم راضی‌اند و هم مرضی. اثنینیت آن دو اثنینیت ضد نیست زیرا دو ضد چون سیاهی و سفیدی در موضوع واحد جمع نمی‌شوند.

لان المثلین لا یجتمعان إذ لا یتمیزان و ما ثمة إلّا متمیّز فما ثمة مثل.

و امثال جمع نمی‌شوند زیرا اگر با هم جمع شوند از هم متمایز نخواهند بود ولی هر آن چه در دار وجود است از اعیان از غیر خود متمیز است، پس مثلی در کار نیست.

فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضدّ، فإن الوجود حقیقهٔ واحدهٔ و الشیء لا یضاد نفسه.

و چون در حقیقت یک وجود واحد است پس نه تمییزی است و نه مثلی و نه ضدی چه وجود حقیقت واحدهٔ است و شیء ضد خود نیست.

فلم یبق إلّا الحقّ لم یبق کائن

فما ثم موصول و ما ثم بائن

بذا جاء برهان العیان فما أری

بعینی إلّا عینه إذ أعاین

پس باقی نماند مگر حق و هیچ چیز جز حق نیست، نه واصلی است و نه موصولی و در آن مقام نه مباینت است و نه مفارقت. (یعنی جدایی نیست زیرا که کل در عین

وحدت حقیقیه مستهلکند).

به آن چه گفتیم برهان عیان و کشف شاهد است. پس نمی‌بینیم به دو چشم خودم آن گاه که می‌بینم، مگر عین او را.

«ذلِکَ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّهُ» ان یکون هو لعلمه بالتمییز.

این مقام که مقام رضاست برای کسی است که خشیت ربش را داشته باشد و به حکم او منقاد باشد که در مقام عبودیتش قیام کند. زیرا صاحب این مقام، عالم است به تمیز مقام خود از مقام رب خود، زیرا خشیت تواضع است و تذلل در پیشگاه عظمت رب و هیچ گاه به مقام ربوبیت ظاهر نمی‌کند خود را تا عین ربش شود و ادعا کند که او اوست چنانکه ارباب شطح ظاهر کردند.

فرقی که بین محقق و بین اهل شطح است این است که آن گاه که هر یک از آنها به مقام ربوبیت خبر می‌دهند و ظاهر می‌کنند این است که محقق از آن خبر نمی‌دهد و ظاهر نمی‌سازد مگر در وقتی دون

وقتی تا حق مقام را عطا کند نه از غلبه حکم وحدت بر او که اگر در هنگام ظهور به او بگویند تو عبدی اقرار می‌کند و از مقام ربوبیت به عبودیت رجوع می‌کند اما اهل شطح چون به حکم مقام مغلوبند قدرت بر رجوع ندارند پس آنها را غیرت به قهر فرا می‌گیرد.«۱»

دلّنا علی ذلک جهل أعیان فی الوجود بما أتی به عالم.

ما را بر آن علم به تمییز بین مقامین دلالت کرده است جهل بعض اعیان موجودات به آن چه که عالم باللّه آورده است، که گاه بین مقام ربوبیت و عبودیت تمیز می‌دهد و گاه به ربوبیت ظهور می‌کند با مراعات أدب.«۲»

فقد وقع التمییز بین العبید، فقد وقع التمییز بین الأرباب. و لو لم یقع التمییز لفسّر الاسم الواحد الإلهی من جمیع وجوهه بما یفسر به الآخر، و المعزّ لا یفسر بتفسیر المذلّ إلی مثل ذلک، لکنّه هو من وجه الأحدیّة کما تقول فی کل اسم إنّه دلیل علی الذات و علی حقیقته من حیث هو، فالمسمّی واحد: فالمعزّ هو المذلّ من حیث المسمّی و المعزّ لیس المذلّ من حیث نفسه و حقیقته، فإن المفهوم یختلف فی الفهم فی کل واحد منهما.

پس تمییز، میان عبید و ارباب واقع است. اگر تمییز واقع نشود باید اسم واحد الهی به تفسیر اسم دیگر الهی از جمیع وجوه تفسیر گردد و حال آن که معزّ تفسیر نمی‌شود به تفسیر مذلّ و لکن معزّ مذلّ است از آن رو که وجه احدیت است چنانکه می‌گویی هر اسمی دلیل بر ذات است و دلیل بر حقیقت خودش است از آن جهت که اوست. پس مسمی واحد است، پس معزّ، مذلّ است از حیث مسمی و معزّ، مذلّ نیست از جهت نفس خود و حقیقت خود، زیرا مفهوم، در فهم (یعنی در عقل) در هر یک از آن دو، یعنی معزّ و مذلّ مختلف است (پس ذات، واحد است و صفات مختلف یعنی ذات واحد در اسماء مختلف).

فلا تنظر إلی الحقّ

و تعریه عن الخلق

و لا تنظر إلی الخلق

و تکسوه سوی الحقّ

و نزهّه و شبّهه

و قم فی مقعد الصّدق

و کن فی الجمع إن شئت

و إن شئت ففی الفرق

تحز بالکلّ- إن کل

تبدی- قصب السّبق

فلا تفنی و لا تبقی

و لا تفنی و لا تبقی

و لا یلقی علیک الوحی

فی غیر و لا تلقی

۱: نگاه به حق نکن که او را از خلق جدا کنی (چه باطن غیر ظاهر است).

۲: و نگاه نکن به خلق که او را جز حق بپوشانی (زیرا که ظاهر عین باطن است).«۱»

۳: تنزیه کن حقی را که در خلق است از هر چه که در آن شائبه کثرت و امکان و نقصان است، و تشبیه کن تا (از جمع بین تنزیه و تشبیه که عادت کاملان است) در مقام صدق که مقام جمع بین کمالین است بوده باشی.

۴: اگر خواهی در مقام جمع باش و اگر خواهی در مقام فرق باش.

قیصری گوید یعنی:

چون وحدت حقیقیه وجودیه را دانستی و دانستی که خلق حق است از وجهی و حق خلق است از وجهی که حکم مقام ایجاب این معنی می‌کند و دانستی که خلق، خلق است و حق، حق است که مقام فرق ایجاب این معنی

می‌کند و دانستی که کل، حق است بدون خلق، که مقام جمع مطلق ایجاب این معنا می‌کند و دانستی که کل خلق است بدون حق که مقام فرق مطلق ایجاب این معنی می‌کند. به این مقامات که متحقق شدی یعنی حائز این مقامات شدی اگر خواهی در مقامات جمع باش اگر خواهی در مقامات فرق باش که در همه حال تو مخلص موحدی و هیچ حالی به تو ضرر نمی‌رساند.«۱»

حکم مقام معیت این که خلق، حق است من وجه و حق، خلق است من وجه و حکم مقام فرق این که، خلق، خلق است و حق، حق است. حکم مقام جمع مطلق کل، حق است بلا خلق. حکم مقام فرق مطلق کل خلق است بلا حق.

۵: چون بر این حال و منوال باشی، هر چه که ظاهر شد (یعنی هر چه پیش آمد خوش آمد و هر مقامی که عارف است فائز است) حائز قصب سبقی (یعنی در همه حال نی مسابقه را برده‌ای و از دیگران سبقت گرفته‌ای).

۶: حال که دانستی خلق در حقیقت، حق است و حق هیچ گاه فانی نمی‌شود پس می‌دانی که از جهت حقیقت، فانی نمی‌شوی و چون دانستی که حق تعالی را در مراتب مختلفه‌اش به حسب تنزلات و معارجش ظهورات است و به این ظهورات مظاهر خلقیه حاصل می‌شود و هیچ یک از آنها دائمی نیست، می‌دانی که تو از جهت خلقیت باقی نمی‌مانی.«۲»

مصرع دوم: و چون دانستی که حق ازلا و ابدا در همه مراتب ظاهر است اعیان وجودیه را به طور مطلق نفی نمی‌کنی و بر نمی‌داری زیرا که آنها مظاهر حقند، و چون همه را مستهلک در عین وجود حق وقت تجلی واحد قهار در روز قیامت می‌بینی پس اعیان وجودیه را ابقا نمی‌کنی بلکه همه را فنای در حق می‌بینی لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ«۳» ۷: و چون جز خدا هیچ نیست پس آن وحی که بر تو القا شده در غیر القا نمی‌شود و تو هم این وحی را نمی‌گیری به ربوبیت خود در غیر بلکه از مقام جمع او القا شده بر مقام تفصیلش، چه عباد همه تفاصیل اویند و او جمع همه.

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعید، و الحضرهٔ الإلهیهٔ تطلب الثناء بالذات المحمود

فیثنی علیها بصدق الوعد لا بصدق الوعید، بل بالتجاوز.

ثنا به صدق وعد است نه به صدق وعید و حضرت الهیه بالذات ثنا را طلب می‌کند که محمود است (یعنی ثنای جمیل را طلب می‌کند). پس ثنایش می‌کنند به صدق وعد نه به صدق وعید بلکه ثنا می‌کنند او را به عفو و گذشت.

قیصری فرماید:

چون حق تعالی اسماعیل علیه السلام را به صدق وعد ثنا کرد شیخ شروع کرده است به بیان حکمت اسرار صدق وعد، چنانکه اسرار رضا را بیان کرد.

ثنا عقلا و عادتا نمی‌باشد مگر در مقابل خیرات کسی که ثنایش گویند نه در مقابل شرور زیرا ثنا نمی‌کنند بر آن کسی که از ناحیه او ضرر و نقمت حاصل شد بلکه بر آن ثنا می‌کنند که نفع و نعمت از او حاصل شد. پس کسی را که وعده به خیر کرد و به وعده‌اش وفا نمود ثنا می‌کنند و کسی را که ایعاد کرد ثنا نمی‌کنند به ایعادش، مگر آن گاه که بخشش و گذشت کرد و از ایعادش درگذشت و ذات الهیه چون منبع خیرات و معدن مبرات است. از این رو از عبیدش طلب می‌کند بالذات ثنا را (بالذات در مقابل بالعرض است) از آن جهت که عبید را از عدم به وجود آورد و آنها را حلّه‌های کمالات پوشانید و مظاهر اسماء و صفاتش گردانید. شرور، امور اضافیه‌اند چون عبارتند از:

عدم ملایمت و سازش آنها با طبایع، پس شر بودن شر نسبت به ذات شی‌ء نیست بلکه بالعرض است. چنانکه پیامبر (ص) در دعایش که «و الخیر کله إلیک و الشرّ لیس إلیک» به آن تنبیه فرمود و خدای تعالی فرمود: ما أَصابَکَ من حَسَنَةٍ فَمِنَ الله وَ ما أَصابَکَ من سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ بلکه نسبت به ذات حق تعالی همه آنها خیر است. زیرا وجودات خاصه‌ای هستند که در این مظاهر، ظاهر شدند. لذا در دنبال آیه فوق فرمود: قُلْ کُلٌّ من عِنْدِ الله یعنی حسناتی که منسوب به حق است و سیئاتی که مضاف به توست. همه آنها از جانب خداوند صادر شده است. پس آنها بالذات خیرند لذا مقتضای اسماء الله شدند. اگر چه بعضی از آنها نسبت به تو شرورند.«۱»

فَلا تَحْسَبَنَّ الله مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ و لم یقل و وعیده، بل قال وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَیِّئاتِهِمْ مع إنّه توعّد علی ذلک.

شیخ فرماید خداوند فرمود: فَلا تَحْسَبَنَّ الله مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ (إبراهیم: ۴۷) و نفرمود «و وعیده» بلکه فرمود وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَیِّئاتِهِمْ (أحقاف: ۱۶) با اینکه در فعل سیئات وعید فرمود.«۱»

قیصری گوید:

این تجاوز و گذشت نسبت به اهل جنت و نار عام است. اما نسبت به اهل جنت ظاهر است که از ذنوب وجودات آنها و صفات آنها و افعالشان عفو و تجاوز کرده است (یعنی گذشت کرده است). اما نسبت به اهل نار از مؤمنان به سبب اخراجشان از نار است به شفاعت شافعان و اما نسبت به کافران به اینکه عذاب برای آنها عذب می‌گردد یا به رفع و برداشتن عذاب است مطلقا.

اگر چه در آن (نار) خالدند. چنانکه در حدیث است که در قعر جهنم جرجیر (تره تیزک) می‌روید. یا به آنها صبر عطا می‌شود که بر آن بلایا و محن الفت می‌گیرند و بعد از آن رنج و الم نمی‌بینند چنانکه بعد از این گفته می‌شود.«۲»

فاثنی علی إسماعیل بإنّه کانَ صادِقَ الْوَعْدِ و قد زال الإمکان فی حقّ الحقّ لما فیه من طلب المرجح.

شیخ فرماید: پس خداوند بر اسماعیل ثنا گفت به اینکه او صادق الوعد بود و امکان در حقّ حق تعالی زایل شد زیرا که در امکان طلب مرجّح می‌شود.

یعنی امکان وقوع وعید در حقّ حق تعالی زایل شد زیرا حق تعالی وعده به تجاوز داد که فرمود: وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَیِّئاتِهِمْ و فرمود: إِنَّ اللهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِیعاً (زمر: ۵۳) و فرمود: إِنَّ اللهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ به وَ یَغْفِرُ ما دُونَ ذلِکَ لِمَنْ یَشاءُ (نسا: ۴۸) و وقوع وعد واجب است که تجاوز و عفو و غفران اوست پس امکان وقوع وعید در حق باری تعالی زایل شده است، زیرا که وقوع یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح«۳» نمی‌شود.«۴»

مفهوم، که نمودار واقع است. اگر واقع او حقیقتی است که نبود او ممتنع است، یعنی نمی‌شود آن را برداشت و محال باشد رفع او من جمیع الوجوه، آن واجب بالذات است.

اگر مفهوم، نمودار امری است که آن امر از تحقق و وقوع خارجی امتناع دارد که محال است وجود یافتنش مطلقا آن را ممتنع بالذات گویند، چون شریک باری. اگر مفهوم، از وجود و عدم ابا نداشته باشد یعنی هر دو برایش یکسان باشد که به آمدن علت که مرجح اوست از عدم به وجود آید، آن را ممکن گویند. پس ممکن در ذات خود ابای از وجود یا عدم ندارد، بلکه بود و نبودش وابسته به بود علت و عدم علت است.

و وعید برای تخویف و اتقاء«۱» است و برای رساندن هر یک از عباد به کمالشان. لذا حق تعالی فرمود: وَ ما نُرْسِلُ بِالْآیاتِ إِلَّا تَخْوِیفاً (إسراء: ۵۹) و فرمود: وَ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ یکی از اهل کمال گوید:

«و انّی إذا أوعدته او وعدته

لمخلف ایعادی و منجز موعدی»

(یعنی هر گاه من ایعاد کردم که وعید است یا وعده دادم که نوید است خلاف ایعادم می‌کنم و انجاز وعده‌ام).

ثنا به وفای به ایعاد نمی‌شود بلکه ثنا به تجاوز از ایعاد می‌شود و ثنا به وفای به وعده می‌آید و حضرت حق تعالی طالب ثناست پس واجب است عمل کردن او به آن چه که وعده داد از عفو و مغفرت و تجاوز و امکان وقوع آن چه را که وعید به آن کرده است منتفی است.«۲»

(۱)

فلم یبق إلّا صادق الوعد وحده

و ما لوعید الحقّ عین تعاین

پس در وجود باقی نمانده است مگر صادق الوعد. چنانکه فرمود: کانَ صادِقَ الْوَعْدِ و برای وعید حق تعالی عینی نیست یعنی حقیقتی نیست که معاینه و مشاهده شود زیرا که در حق عاصیان به مغفرت و عفو وعید زایل می‌شود و در حق کافران و منافقان، عذابشان منقلب می‌شود به نعیمی که مناسب حالشان است.

و ان دخلوا دار الشقاء فإنّهم

علی لذة فیها نعیم مباین

نعیم جنان الخلد فالأمر واحد

و بینهما عند التجلّی تباین

و اگر اهل وعید در دار الشفاء که نار است داخل شدند همانا که آنان بالاخره در آن دار الشقا واقع در لذت می‌شوند این لذت آنان در آن دار الشقا مباین است با نعیم جنان (بهشت) خلد. پس امر یکی است و بین این دو نعیم که نعیم اهل وعید در دار الشقا و نعیم اهل بهشت خلد باشد در نزد تجلی، تباین است. پس هر قومی از این دو گروه نعیمی دارند که لایق به هر یک از آنهاست.

نعیم نفوس طیبه نمی‌باشد مگر به طیبات و نعیم نفوس خبیثه نمی‌باشد مگر به خبیثات مثل لذت بردن جعل به قازورات و رنج بردن او از طیبات. خدای تعالی فرمود: الطَّیِّباتُ لِلطَّیِّبِینَ و الْخَبِیثاتُ لِلْخَبِیثِینَ و تجلی الهی بر سعداء و اشقیاء در اصل نیست مگر یک چیز چنانکه خدای تعالی فرمود:

وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (قمر: ۵۰) و تعدد و تباین از ناحیه قوابل است و هر یک از قوابل به حسب استعداد و قابلیتش می‌گیرد چون نزول آب واحد از آسمان که در یک جا شکر«۱» شد و در جایی حنظل.«۲»

یسمّی عذابا من عذوبة طعمه

و ذاک له کالقشر و القشر صائن

نعیمی که برای اهل شقا هست عذاب می‌نامند از جهت عذوبت و شیرینی طعمش به نسبت آنان است. زیرا عذاب اصلا از عذب (شیرینی) مأخوذ است و این لفظ عذاب برای عذب چون پوست است (قشر است) و پوست نگهدار مغزش از آفات است. پس لفظ عذاب معنایش را حفظ می‌کند از ادراک محجوبان که غافل از حقایق أشیاء هستند یا اینکه شعر آخر را این طور معنی کنیم که: نعیم اهل دار شقا نسبت به نعیم اهل جنت نسبت پوست است و مغز.

چون کاه و گندم که آن قشر که کاه است نعیم حیوان است و گندمی که در او محفوف (پیچیده) است نعیم انسان زیرا که «الجنة حفّت بالمکاره»«۳» قیصری فرماید:

حال که گفتار شیخ را بیان کردیم شروع کنیم در تحقیق گفتار و مبنای او زیرا این مطلب از اهم مهمات است و کمتر کسی به ریشه این مقامات پی برده است. پس می‌گوییم: بدان مقامات کلیه‌ای که جامع جمیع عباد در آخرت است سه مقام است اگر چه هر یک از آن سه مقام مشتمل است بر مراتب بسیاری که به حساب نمی‌آید و آن سه مقام جنت و نار و اعراف است که اعراف بین جنت و نار است. چنانچه کلام الهی بدین ناطق است و هر یک از این سه مقام را اسمی است که حاکم بر آن مقام است و آن اسم بذاته اهل آن

مقام را طلب می‌کند. زیرا که آن اهل، رعایای آن اسم حاکمند و عمارت آن ملک به این رعایا وابسته است و وعد شامل کل است زیرا که وعده، در حقیقت عبارت است از ایصال هر یک از ما به کمالی که برای او ازلا معین است. پس همچنان که به جنت وعده شد همچنین به نار و اعراف وعده داده شد و ایعاد نیز شامل کل است. زیرا که اهل جنّت داخل جنت می‌شوند به سبب جاذب و سائق، خدای تعالی فرمود: وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ جاذب، آن مناسبتی است که اهل بهشت را با بهشت جمع کرده است. یعنی مناسبتی که بهشتی‌ها با بهشت دارند و بدین سبب به هم می‌رسند که آن مناسبت جامعه به واسطه انبیا و اولیاست.

سائق یعنی راننده به سوی خیر، و جنت رحمن است که مسوق به سبب ایعاد و ابتلای به انواع مصایب و محن است. چنانکه جاذب به سوی نار، مناسبتی است که جامع بین نار و اهل نار است و سائق شیطان است که او می‌راند. پس عین جحیم موعود اهل نار است نه جحیم وعید آنها باشد. وعید، عذابی است که به اسم منتقم تعلق دارد و احکام اسم منتقم در پنج طایفه ظاهر می‌شود نه غیر آنها. زیرا که اهل نار یا مشرکند یا کافرند یا منافق یا مؤمنان عاصی، و مؤمن عاصی نیز بر دو قسم است یا موحد عارف غیر کامل است یا محجوب، و زمان تسلط سلطان منتقم بر این پنج طایفه عذاب می‌بینند. یعنی متعذب می‌شوند به آتش‌های جحیم. چنانکه حق تعالی فرمود: أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها (کهف: ۲۹) و نادَوْا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ قالَ إِنَّكُمْ ماكِثُونَ (زخرف: ۷۷) لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَ لا هُمْ يُنْظَرُونَ (بقره: ۱۶۲)

اخْسَؤُا فِيها وَ لا تُكَلِّمُونِ (مؤمنون: ۱۰۸) و چون بر آنها سالها و احقابی (سنواتی) گذشت به آتش عادت می‌کنند و نعیم رضوان را فراموش می‌کنند:

قالُوا لَوْ هَدانَا الله لَهَدَيْناكُمْ سَواءٌ عَلَيْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا من مَحِيصٍ (إبراهيم: ۲۱) پس در این هنگام رحمت به آنها تعلق می‌گیرد و عذاب از آنها رفع می‌شود. با آن که عذاب نسبت به عارفی که داخل در عذاب شد به سبب اعمالی است که با آن عذاب مناسب است. این عذاب از وجهی عذب است از وجه دیگر عذاب. چنانکه شاعر گوید:

«و تعذیبکم عذب و سخطکم رضی

و قطعکم وصل و جورکم عدل»

زیرا که عارف معذّب را در تعذیبش می‌بیند، پس تعذیب سبب شهود حق می‌شود و این شهود حق عالی‌ترین نعمتی است که در حق عارف وقوع می‌یابد.

و با آن که نسبت به محجوبان غافل از لذات حقیقیه باز از جهتی عذب است.

چنانکه در حدیث است که بعضی از اهل آتش در آتش با آتش بازی می‌کنند و ملاعبه از تلذذ جدا نمی‌شود. اگر چه محجوبان از جهتی در عذابند که جنت اعمال را که حور و قصور است واجد نیستند، و با اینکه نسبت به قومی، استعدادشان بعد از حق و قرب به نار را طلب می‌کند که همین مقصود از جهنم است نیز عذب است اگر چه در واقع عذاب است. چنانکه در اینجا مشاهده می‌شود بعضی‌ها بازوهایشان را قطع می‌کنند و خودشان را در قلعه‌ها می‌اندازند. چون بعض ملاحده و من مردی را دیدم که در بیخ انگشتان یکی از دو دستش پنج میخ کلفت بود که هر یکی به کلفتی قلم بوده است و میخکوب هر چه کرد که آنها را از دستش خارج کند آن مرد راضی نمی‌شد و به میخکوب بودن دستش افتخار می‌کرد و بدین حال ماند تا مرد.

با اینکه عذاب نسبت به منافقان که آنان را هم استعداد کمال است و هم استعداد نقص اگر چه دردناک است زیرا که ادراک کمال را می‌کنند لکن چون استعداد نقصشان غالب است به نقصشان راضی می‌شوند و تألم از آنها زایل می‌گردد بعد از آن که منتقم از آنها انتقام گرفت به عذاب کردنشان، حال عذاب به عذب منتقل می‌شود. چنانکه مشاهده می‌کنیم از کسی که در اول به امر

خسیسی راضی نیست. پس از آن که در آن افتاد و به آن مبتلا شد و مکرر از او صادر شد با آن الفت می‌گیرد و معتاد می‌شود. پس به آن افتخار می‌کند با آن که آن را پیش از این قبیح می‌شمرد.

اما نسبت به مشرکان که غیر خداوند از موجودات را پرستش می‌کنند. پس منتقم از آنها انتقام می‌گیرد، زیرا که آنان حق را محصور کرده‌اند در آن چه که او را پرستش کردند و اله مطلق را مقید قرار دادند. اما از آن جهت که معبودشان عین وجود حق است که در این صورت ظاهر شده است، پس پرستش نمی‌کنند مگر خدا را «فرضی الله عنهم من هذا الوجه» پس عذابشان در حق ایشان عذب می‌گردد. شیخ شبستری گوید:

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل

که بت از روی هستی نیست باطل

بدان کایزد تعالی خالق اوست

ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست

وجود آن جا كه باشد محض خير است

اگر شرى است در وى او ز غير است

مسلمان گر بدانستى كه بت چيست

بدانستى كه دين در بت پرستى است

و گر مشرک ز بت آگاه گشتى

كجا در دين خود گمراه گشتى

و با اينكه عذاب نسبت به كافران نيز اگر چه عذاب عظيم است. لكن ايشان به عذاب معذب نمی‌شوند زيرا به آن چه در آنهاست راضی‌اند. براى اينكه استعدادشان همين را طلب می‌كند. مانند گلخن«۱» تاب كه به كار خود افتخار می‌كند و همانا كه عذاب عظيم است، نسبت به كسى كه می‌داند كه وراى مرتبه ايشان مرتبه‌اى است و اينكه معذبان در آن هستند نسبت به آن مرتبه عذاب است. (يعنى عظيم بودن عذاب كافران به اين وجه است).

و انواع عذاب از آن جهت كه عذاب است بر اهلش مخلد نيست زيرا كه عذاب به شفاعت شافعان منقطع می‌شود و آخرين كسى كه شفاعت می‌كند چنانكه در حديث صحيح آمده است آن كس ارحم الراحمين است. از اين روى در قعر جهنم جرجير می‌رويد زيرا كه نار منقطع می‌شود و عذاب مرتفع می‌گردد و نيز عذاب مخلد نيست به مقتضاى «سبقت رحمتى غضبى» پس

ظاهر آياتى كه در حق آنان تعذيب آمده است همه آنها حق است و كلام شيخ رضى الله عنه با او منافات ندارد زيرا كه عذاب بودن شىء از وجهى منافات ندارد با اينكه از وجه ديگر عذب باشد.«۱»

---

۸. فصّ حكمهٔ روحيّهٔ فى كلمهٔ يعقوبيّهٔ

(۸. فصّ حكمهٔ روحيّهٔ فى كلمهٔ يعقوبيّهٔ) قيصرى فرمايد:

ظاهرا روح به فتح راء است به معنی راحت که نظر به قول حق تعالی دارد که از زبان یعقوب علیه السلام فرمود: یا بَنِیَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا من یُوسُفَ وَ أَخِیهِ وَ لا تَیْأَسُوا من رَوْحِ الله إِنَّهُ لا یَیْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ (یوسف: ۸۷) چنانکه در حکم هر پیغمبری آن چه را که در حق او در تنزیل«۱» آمده است ذکر نمود، زیرا شیخ در این حکمت احوال دین را بیان می‌کند که انقیاد و جزا و عادت است و به هر یک از این احوال راحت حقیقیه حاصل می‌شود و روح دائم سرمدی بر آن مترتب می‌گردد. اما حصول راحت به سبب انقیاد آشکار است. برای اینکه هر کس که منقاد اوامر حق و از نواهی‌اش منتهی شد و رویش را به سوی خدای تعالی تسلیم کرد (یعنی ذاتش را به حق تعالی تفویض کرد) به درجه راحت علیا می‌رسد و راحت قصوی می‌یابد، و اما حصول راحت به جزا برای اینکه چون انسان شناخت که جزا بر اعمال مترتب است و اعمال از مقتضیات ذات و استعدادش می‌باشد، اگر چه وجود اعمال و خلق اعمال از جانب الله تعالی است، برای آن شخص راحت عظیمه نیز حاصل می‌شود زیرا می‌داند آن چه را خدای تعالی به او داد، از آن چه له یا علیه اوست، از نفس و ذات خود اوست. پس حمد نمی‌کند مگر خویشتن را چنانکه در این فص می‌فرماید که او منعم ذات

و معذب ذاتش است. پس مذمت نمی‌کند مگر خودش را و حمد نمی‌کند مگر خودش را. اما حصول راحت به سبب عادت باز ظاهر است. زیرا هر گاه انسان به چیزی معتاد شد از آن لذت می‌برد و راحت می‌یابد.

و می‌شود روح به ضم راء باشد زیرا معانی سه‌گانه فوق که مفهومات دین بودند همه از شأن روح مدبر بدنند پس تناسب بین روح به ضم راء و مطلب فص (که در احوال دین است) حاصل است و شیخ محقق ما رضی الله عنه (مقصود صدر الدین قونوی است که قیصری به نقل ایشان اشاره فرمود) در فکوکش به این وجه میل کرده است و تخصیص روحیه به کلمه یعقوبیه برای این است که یعقوب علیه السلام علم انفاس و أرواح را می‌دانست و کشفش کشف روحانی بود از این روی فرمود لا تَیْأَسُوا من رَوْحِ الله زیرا حضرت یعقوب علیه السلام در مقام روحش بقای یوسف و برادرش را می‌یافت یافتنی اجمالی. چنانکه فرمود إِنِّی لَأَجِدُ رِیحَ یُوسُفَ (من بوی یوسف را می‌یابم) و یوسف را به عیان تفصیلی نیافت از این روی چشم او از اندوه سفید شد.«۱»

[دین دو دین است]

الدین دینان، دین عند الله و عند من عرّفه الحقّ تعالی و من عرّفه من عرّفه الحق و دین عند الخلق، و قد اعتبره الله.

شیخ فرماید دین دو دین است یک: دینی که نزد خداست، و نزد کسانی که حق تعالی آنها را معرفی کرد و نزد کسانی که آنان را کسانی که خدا آنها را معرفی کرد، معرفی کردند دوم دینی که عند الخلق است و خداوند آن را اعتبار کرده است (معتبر شمرده است).

بدان که دین را در لغت مفاهیمی است که لفظ دین بر همه آن مفاهیم به اشتراک لفظی«۲» اطلاق می‌شود و آن انقیاد و جزا و عادت است و در نقل دین به شرع (یعنی از لغت به شرع آمده است) این هر سه معنا در شرع اعتبار شد

زیرا که انسان تا منقاد احکام الله ظاهرا و باطنا نشد و به انجام اوامر و پذیرفتن نواهی عادت نکرد و اعتقاد به جزای اعمال حاصل نکرد و به روز جزا تصدیق حاصل نکرد که حق و ثواب دهنده نیکو کاران و عقاب کننده کافران و گناهکاران است مؤمن به حق و به نبیّ حق نیست پس دین به حسب شرع جامع معانی سه‌گانه مذکور است. و دین یا از حضرت جمع الهی صادر می‌شود به واسطه إرسال انبیا علیهم السلام و یا از حضرت تفصیل صادر می‌شود. اول، که از حضرت جمع است دینی است که خدای تعالی او را برگزید و آن را به انبیا اعطا فرمود و آنها را به دین آشنایی داد و باقی مؤمنان را به دین آشنایی داد به واسطه انبیا به این تعریف دین و تبلیغ رسالت و تبیین دین، حجت خدا بر خلقش شده‌اند.

دوم (که از حضرت تفصیل است) دینی است که مهتدون به نور حق و متفکرون در عالم امر و خلق بر نفوسشان تکلیف کرده‌اند به تکالیفی از جانب خودشان، و این کار برای آن است که چون مقام عبودیتشان و مقام ربوبیت حق ایشان را شناختند شناختنی که به سبب انواری از باطن خالصشان لمعان کرد و از اسرار پاکشان لایح شد نفوسشان را تکلیف کردند به عبودیت برای شکر نعمتهای پروردگاری که ایشان را خلق کرد و هدایت فرمود چنانکه خدای متعال فرمود: وَ رَهْبانِيَّةً ابْتَدَعُوها ما كَتَبْناها عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ الله فَما رَعَوْها حَقَّ رِعايَتِها فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ (حدید: ۲۷) یعنی رهبانیتی که سنت کرده‌اند بر آنها واجب نکردیم مگر جستن رضوان الله را پس آنها رعایت آن (رهبانیت) نکردند آن چنان که باید رعایت کنند. پس ما کسانی را که به آن رهبانیت ایمان آوردند اجرشان را دادیم و بسیاری از مردم که به آن عمل نکردند و به آن چه که شرع خدا به لسان انبیا در حق ایشان آمده نیز عمل نکردند فاسقند یعنی خارجند از انجام تکالیف دینیهٔ.«۱»

فالدین الذی عند الله هو الذی اصطفاه الله و أعطاه الرتبهٔ العلیهٔ علی دین الخلق فقال

تعالی. وَ وَصَّى بِها إِبْراهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ أی منقادون إلیه و جاء الدین بالألف و اللام للتعریف و العهد، فهو دین معلوم معروف و هو قوله تعالی إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ و هو الانقیاد. فالدین عبارة عن انقیادک.

آن دینی که عند الله است آنی است که خداوند آن را برگزید بر دین خلق و به آن رتبه عالی داد نسبت به دین خلق که فرمود: وَ وَصَّى بِها إِبْراهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (بقره: ۱۳۲). معنای مسلمون یعنی منقاد آن دین باشید (گردن بنهید) و دین را با ألف و لام آورده است که دین را بشناساند و اشاره به عهد باشد. یعنی آن دین معلوم و معروف و معهود است و آن دینی است که حق تعالی فرمود: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ (آل عمران: ۱۹) و اسلام به معنی انقیاد است. پس دین عبارت است از انقیاد تو.

و الذی من عند الله تعالی هو الشّرع الذی انقدت أنت إلیه و آنی که از جانب حق تعالی است (بدون مدخلیت عبد) آن شرع است که تو منقاد آنی (و حال که عبد مطیع و منقاد شرع شد. شرع نسبت به عبد دین می‌شود).

زیرا دین عبارت از انقیاد است و شک نیست که انقیاد از جانب عبد است پس دین از عبد است و آنی که از جانب خداست شرع است و شرع یعنی آن حکم الهی که عبد بدان گردن می‌نهد. پس فرق بین دین و شرع دانسته شد که دین از عبد است و شرع از حق«۱».

فالدین الانقیاد، و الناموس هو الشّرع الذی شرعه الله تعالی فمن اتّصف بالانقیاد لما شرعه الله له فذلک الذی قام بالدین و أقامه، أی انشأه کما یقیم الصّلاة. فالعبد هو المنشئ للدین و الحقّ هو الواضع للأحکام. فالانقیاد هو عین فعلک، فالدین من فعلک. فما سعدت إلّا بما کان منک.

پس دین، انقیاد است و ناموس، شرع است که خدا آن را بنا نهاد پس هر کس متصف به انقیاد شد مر آن چه را که خدای متعال تشریع فرمود، کسی است که دیندار است و اقامه دین کرد یعنی انشا و ایجاد دین کرده است. چنانکه اقامه صلات کرد. پس منشئ دین

عبد است و حق تعالی واضع احکام است. (چون دین از جانب عبد است و آن عبارت از انقیاد اوست که انشای دین و ایجاد آن به عبد است و انشا و ایجاد به فعل است) پس انقیاد عین فعل توست پس دین فعل

توست. پس سعادت نمی‌یابی مگر به آن چه از توست (یعنی از انقیاد به شرع که برای تو حاصل شده است).

فکما أثبت السعادة لک ما کان فعلک کذلک ما أثبت الأسماء الإلهیّة إلّا أفعاله پس همچنان که سعادت تو را آنی که فعل توست اثبات کرده است. همچنین اثبات اسماء الهیه نمی‌کند مگر افعال حق. (یعنی همان طور که سعادت تو در دین توست و دین انقیاد به شرع است و انقیاد نفس فعل است و به انشای فعل کمال انسانی بروز می‌کند همچنین اسماء الله را که کمالات ذاتند جز افعال او ظاهر نمی‌کنند یعنی با ایجاد این افعال، اسماء یعنی کمالات الهی بروز و ظهور می‌کند که به مقتضای تطابق کونین «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

و هی أنت و هی المحدثات.

و آن افعال که اسماء الهی بودند تویی و حال اینکه آن اسماء یعنی افعال محدثاتند.

چون «من و تو عارض ذات وجودیم» محدث که همان حادث مخلوق است به تعین پیدا می‌شود که کثرت پیش می‌آید و به لحاظ کثرت خلق پدید می‌آید که چون نفی کثرات شود عینی کثرت، اعتبار نگردد و در حقیقت کثرت هم نیست جز او نمی‌ماند و آن وجود مطلق چون در لباسهای کثرات خویشتن را نشان دهد بحث قدیم و حادث پیش می‌آید و آن حادثها نیستند مگر همان اسماء الهی که اسماء به اصطلاح عارف است که عین مسمّاست و اسماء نیست مگر افعال او که اضافه اشراقیه با او دارند و این اسماء، یعنی افعال الهی، یعنی أطوار وجودی را که روابط محضه و تعلقات صرفه‌اند اعیان ثابته گویند. پس آن اسماء تویی یعنی آن افعال باری تویی در حالی که حادثی یعنی مخلوقی و از اینجا فرق بین خالق و مخلوق که به نحوی از اعتبار است و به آن نمی‌رسد مگر دست او و حدیّ از کمّل دانسته می‌شود.

فبآثاره سمّی إلها و بآثارک سمّیت سعیدا، فأنزلک الله تعالی منزلته إذا أقمت الدین و انقدت إلی ما شرعه لک. و سأبسط فی ذلک إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبیّن الدّین الذی عند الخلق الذی اعتبره الله.

خدای متعال به ظهور آثارش اله نامیده می‌شود و تو به آثارت سعید نامیده می‌شوی

(یعنی به آثار مرضیه چنانکه به غیر مرضیه شقی نامیده می‌شوی). پس خدای متعال تو را به منزلت خودش نازل کرده است، آن گاه که اقامه دین کنی و آن چه را برای تو تشریع فرمود منقاد شوی و گردن

نهی و ان شاء الله در این باره به گونه‌ای که بدان فایده عاید شود، بعد از بیان دین به آن معنایی که نزد خلق است و خدا آن را اعتبار کرد، بسط کلام خواهم داد.

فالدّین کلّه للّه و کلّه منک لا منه إلّا بحکم الأصالة.

پس دین همه مر خدای راست و همه از توست نه از او مگر به حکم اصالت (که موفق تو یعنی توفیق دهنده تو اوست به اعطای قدرت و استعداد و ایجاد فعل در تو (یعنی ایجاد دین در تو).

اینکه فرمود دین، للّه است البته در مورد مؤمن عارف آن چه هست للّه و باللّه و فی الله و مع الله و علی الله و الی الله است که أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخالِصُ (زمر: ۳) قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيايَ وَ مَماتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ (انعام: ۱۶۲) و «قربة الی الله» و اینکه فرمود از توست برای این است که دین، انقیاد است. پس بروز دین یعنی ظهور آن از اقتضای عین ثابت توست چه دین، عبودیت است و این معنی برای بنده است اگر چه «لا حول و لا قوة الا باللّه» وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ الله.

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

پس فعل، اسنادش به توست و ایجادش به او یعنی هیچ چیزی وجود پیدا نمی‌کند مگر از موجد که واجب است و وجود می‌دهد و از این لطیفه عرشیه حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» را دریاب.

و قال الله تعالی وَ رَهْبانِيَّةً ابْتَدَعُوها و هی النوامیس الحکمیة التی لم یجئ الرسول المعلوم بها فی العامة من عند الله بالطریقة الخاصة المعلومة فی العرف. فلمّا وافقت الحکمة و المصلحة الظاهرة فیها الحکم الإلهی فی المقصود بالوضع المشروع الإلهی، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالی، و ما کتبها الله علیهم و لمّا فتح الله بینه و بین قلوبهم باب العنایة و الرحمة من حیث لا یشعرون جعل فی قلوبهم تعظیم ما شرعوه- یطلبون بذلک رضوان الله- علی غیر الطریقة النبویّة المعروفة بالتعریف الإلهی.

که خدای متعال فرمود رهبانیت را (که ریاضت و انقطاع از خلق و توجه به حق

است برای خودشان) اختراع کردند و این رهبانیت نوامیس حکمیه‌اند (یعنی شرایعی که حکمت و معرفت آن را اقتضا کرده است) و این نوامیس حکمیه را رسول (ص) از جانب حق تعالی به طریق خاصی

که در عرف معلوم است (که ظهور نبی و ادعای نبوت و اظهار معجزه نبی است) نیاورده است. پس چون حکمت و مصلحت در نوامیس به امر حکم الهی در غرض وضع شرعی الهی (که تکمیل نفوس است علما و عملا) موافقند، حق تعالی آن را اعتبار کرده است. چون اعتبار کردن شرعی که از جانب او آمده است و این نوامیس را بر عامه مردم واجب نکرده است (زیرا که هر کسی تحمل ریاضت شاق و سلوک به طریق خاص را ندارد)، و چون خدای متعال بین خودش و بین قلوب آنان باب عنایت و رحمت را گشوده است و از جایی که خودشان توجه ندارند تعظیم و بزرگداشت آن چه را که برای خود اختراع کرده‌اند در دلشان قرار داده است که به آن تعظیم و بزرگداشت رضوان خدا را طلب می‌کنند و این طریقه غیر طریقه غیر طریقه نبوت معروف به تعریف الهی است.

چون تقلیل طعام و جلوگیری از حرف زیاد و آمیزش با مردم و خلوت داشتن و عزلت گرفتن از مردم و کثرت صیام و کمی خواب و ذکر به دوام. نه اینکه مراد از غیر طریقه نبوت، ارتکاب اموری باشد که با طریقه نبوت منافات داشته باشد چون خوردن حرام و عبادت اصنام.«۱»

فَما رَعَوْها هؤلاء الذین شرعوها و شرعت لهم: حَقَّ رِعایَتِها إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ الله و لذلک اعتقدوا فَآتَیْنَا الَّذِینَ آمَنُوا بها مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ کَثِیرٌ مِنْهُمْ أی من هؤلاء الذین شرع فیهم هذه العبادة فاسِقُونَ أی خارجون عن الانقیاد إلیها و القیام بحقّها و من لم ینقد إلیها لم ینقد مشرّعه بما یرضیه.

و آنان، مراعات آن چه را که برای خود اختراع کرده‌اند نکردند مگر برای جستن رضوان الله و این چنین معتقد به آن شده‌اند بنا بر این آنانی را که به رهبانیت ایمان آورده‌اند پاداششان را که رضوان است دادیم و بسیاری از کسانی که در حقشان همان نحوه عبادت است (که مقلدان باشند) خارج از انقیاد به رهبانیت و از قیام به حق آن هستند و کسانی که گردن ننهادند آن را، مشرع آن رهبانیت را که حق تعالی است بدان

گونه که او را خشنود کند گردن ننهادند.

[امر الهی اقتضای انقیاد دارد]

لکن الأمر یقتضی الانقیاد: و بیانه أن المکلّف إما منقاد بالموافقة و إمّا مخالف فالموافق المطیع لا کلام فیه لبیانه و أمّا المخالف فإنّه یطلب بخلافه الحاکم علیه من الله أحد أمرین إمّا التجاوز و العفو، و إمّا الأخذ علی ذلک و لا بد من أحدهما لأن الأمر حقّ فی نفسه، فعلی کل حال قد صح انقیاد الحقّ إلی عبده لأفعاله و ما هو علیه من الحال. فالحال هو المؤثر. فمن هنا کان الدین جزاء أی معاوضة بما یسرّ و بما لا یسرّ.

لکن امر الهی اقتضای انقیاد دارد (یعنی شأن الهی اقتضا می‌کند وقوع انقیاد را علی ای وجه کان پس مراد به امر، امر تکلیفی نیست).

بیان این اقتضای انقیاد اینکه مکلف یا به موافقت منقاد است و یا مخالف مقتضای امر است، در موافق مطیع، حرفی نیست که منقاد امر خدای تعالی است، زیرا واضح است و شبهه‌ای در آن نیست. اما مخالف، پس او به خلافش که حاکم بر اوست یکی از دو چیز را از خداوند طلب می‌کند یا تجاوز«۱» و عفو را یا مؤاخذه بر آن خلاف را و ناچار یکی از این دو امر باید باشد زیرا امر (یعنی شأن الهی) فی نفسه حق است. پس علی کل حال انقیاد حق«۲» به بنده‌اش نسبت به افعال عبد و حالی که عبد بر آن حال است صحیح است. پس حال مؤثر است (یعنی مؤثر در انقیاد حق تعالی است) از این روی دین، جزاست یعنی معاوضه است با آن چیزهایی که عبد را خشنود می‌کند و یا او را خشنود نمی‌کند (خشنود شدن در موافقت و عدم آن در مخالفت).

فبما یسر رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ هذا جزاء بما یسر، وَ من یَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذاباً كَبِيراً هذا جزاء بما لا یسرّ. وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَيِّئاتِهِمْ هذا جزاء. فصحّ أنّ الدین هو الجزاء و کما أن الدّین هو الإسلام و الإسلام هو عین الانقیاد فقد انقاد الی ما یسرّ و إلی ما لا یسرّ و هو الجزاء، هذا لسان الظاهر فی هذا الباب.

پس به آن چه که عبد خوشحال می‌شود (یعنی مکلّف موافق) رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ (مائده: ۱۱۹) این رضوان جزای مکلف موافق است به آن چه که مسرورش

۲۲۳

می‌کند. وَ من یَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذاباً كَبِيراً (فرقان: ۱۹) این جزای مکلف مخالف است به آن چه که مسرور نمی‌شود. وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَيِّئاتِهِمْ (أحقاف: ۱۶) این جزای مکلف مخالف است به آن چه که مسرور می‌شود. پس صحیح است که دین جزاست و همچنان که دین اسلام است و اسلام عین انقیاد است. پس منقاد شد عبد به آن چه که مسرور می‌کند و به آن چه که مسرور نمی‌کند و آن جزاست، این لسان ظاهر است در این باب.«۱»

و أمّا سرّه و باطنه فإنّه تجلّ فی مرآة وجود الحقّ: فلا یعود علی الممکنات من الحقّ إلّا ما تعطیه ذواتهم فی أحوالها، فإن لهم فی کل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فیختلف التجلّی لاختلاف الحال، فیقع الأثر فی العبد بحسب ما یکون فما أعطاه الخیر سواه و لا أعطاه ضد الخیر غیره بل هو منعم ذاته و معذبها. فلا یذمّنّ إلّا نفسه و لا یحمدنّ إلّا نفسه. فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ فی علمه بهم إذ العلم یتبع المعلوم.

امّا سرّ و باطن (یعنی سرّ القدر) این مطلب این است، که جزا تجلی است در مرآت وجود حق، پس بر ممکنات از جانب حق تعالی عاید نمی‌شود مگر آنی که ذواتشان در احوالشان عطا می‌کند. زیرا آنان را در هر حالی صورتی است و صورتشان به اختلاف احوالشان مختلف می‌شود، پس تجلی حق نیز به اختلاف حال مختلف می‌شود. پس اثر در عبد به حسب حالی است که در اوست. پس خیر را جز خودش به او نداده است (یعنی خیر را جز خود عبد به عبد نداد) و ضد خیر را نیز جز عبد کسی به عبد نداده است بلکه عبد هم منعم ذات خود است و هم معذب ذات خود است. پس مذمت نکند مگر خویشتن را و نستاید مگر خود را. پس خدای متعال را در علمش به ممکنات حجت بالغهٔ است. زیرا که علم باری تابع معلوم است که حال ممکنات باشد.

ثم السّرّ الذی فوق هذا فی مثل هذه المسألهٔ أنّ الممکنات علی أصلها من العدم، و لیس وجود إلّا وجود الحقّ بصور أحوال ما هی علیه الممکنات فی أنفسها و أعیانها. فقد علمت من یلتذ و من یتألم و ما یعقب کلّ حال من الأحوال و به یسمّی عقوبهٔ و عقابا و هو سائغ فی الخیر و الشّرّ غیر أن العرف سمّاه فی الخیر ثوابا و فی الشرّ عقابا، و لهذا سمّی أو شرح الدین بالعادهٔ، لانّه عاد علیه ما یقتضیه و یطلبه حاله: فالدین العادهٔ. قال الشاعر:

کدینک من أم الحویرث قبلها

، ای عادتک.

سپس سرّی است فوق این مسأله که ممکنات، بر اصل عدمشانند (یعنی اصلی که عدم است) و وجودی جز وجود حق نیست که متلبس به صور احوال ممکنات است.

(پس لذت نمی‌برد مگر حق به تجلیات خودش و متألم نمی‌شود از آن تجلیات جز حق تعالی). پس دانستی که لذت نمی‌برد به ثواب و متألم نمی‌شود به عقاب مگر حق (یعنی حق متعین به صورت عین ثابت که شأنی از شئون حق است) و دانستی نیز که چه چیزی در عقب هر حالی از احوالی است، از این روی جزا را عقوبت و عقاب نامیدند که عقوبت مأخوذ از عقب است و عقاب به این معنی در خیر و شر به حسب اصل لغت سائغ«۱» و جایز است جز اینکه در عرف، در خیر، ثواب می‌گویند و در شر، عقاب (و چون در پی هر حالی حال دیگری می‌آید که جزای اوست) از این روی دینی که جزاست، عادت«۲» نامیده شد، زیرا صاحب دین، کسی است که بر او عود کرده است آن چه را که حال او اقتضا و طلب می‌کند.

[معنی و مفهوم عادت]

و معقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله، و هذا ليس ثمّ، فإن العادة تكرار. لكن العادة حقيقة (واحدة) معقولة و التشابه فی الصّور موجود: فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو فی الإنسانية و ما عادت الإنسانية، إذ لو عادت تكثرت و هی حقيقة واحدة و الواحد لا يتكثر فی نفسه و نعلم أن زيدا ليس عين عمرو فی الشّخصية: فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقّق وجود الشخصية بما هی شخصية فی الاثنين.

فنقول فی الحسّ عادت لهذا الشبه، و نقول فی الحكم الصحيح لم تعد. فما ثمّ عادة بوجه و ثم عادة بوجه.

كما أن ثمّ جزاء بوجه و ما ثمّ جزاء بوجه فإن الجزاء أيضا حال فی الممكن من أحوال الممكن و هذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أی أغفلوا إيضاحها على ما ينبغی لا أنّهم جهلوها فإنّها من سرّ القدر المتحكم فی الخلائق.

معنی و مفهوم عادت اين است كه امری بعينه به حال اولش عود كند و در دين (يعنی در صورت جزا) اين عود بعينه نيست، زيرا عادت تكرار است.

يعنی مفاد و مفهوم عادت تكرار است كه برگشت امر به حالت اولش می‌باشد و اين

معنی در جزا نيست بلكه حالی است كه پس از حالی پيش می‌آيد.

لكن چون عادت حقيقت واحد معقول است«۱» و افرادش در صورت، متشابهند (به ظاهر می‌گوييم عود است و حال اينكه در واقع عود نيست. چون معنی انسانيت كه حقيقت واحد و دارای افراد متكثره زيد و عمر است كه انسانيت متكرر نشد بلكه افراد آن متكثرند).

پس از آن جهت كه عادت حقيقت واحد است عود نيست و از آن جهت كه اشخاص و افراد، متماثلند به ظاهر گوييم عود است.

چنانكه جزا از جهتی جزاست و از جهتی جزا نيست. زيرا جزا نيز حالی است در ممكن كه از احوال ممكن است و چون اين مسأله از سرّ القدر است كه متحكّم در خلايق است علمای اين فن آن را ايضاح نفرمودند.

[رسل و ورثه ايشان خادم امر الهی‌اند]

و اعلم أنّه كما يقال فى الطبيب إنّه خادم الطبيعة كذلك يقال فى الرّسل و الورثة إنّهم خادمو الأمر الإلهى فى العموم، و هم فى نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات و خدمتهم من جملة أحوالهم التى هم عليها فى حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذا.

و بدان همچنان كه طبيب خادم طبيعت است، رسل و ورثه ايشان نيز خادم امر الهى‌اند. (چه امر، موافق اراده«۲» باشد چه مخالف آن)«۳» و در واقع خادم احوال ممكنااتند و خدمتشان از جمله احوالشان است كه اقتضاى عين ثابتشان است. پس ببين چقدر اين موضوع شگفت آور است. (كه اشرف خادم أخس است و خادم امر الهى، خادم ممكنات، با عظمت قدر و جلالت قربى كه عند الله دارد).

إلّا أنّ الخادم المطلوب هنا أنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه إمّا بالحال أو بالقول فإنّ الطبيب أنّما يصحّ أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فان الطبيعة قد أعطت فى جسم المريض مزاجا خاصا به سمّى مريضا، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد فى كمية المرض بها أيضا و إنّما يردعها طلبا للصحة- و الصحة من الطبيعة

أيضا- بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج، فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة، و إنّما هو خادم لها من حيث إنّه لا يصلح جسم المريض و لا يغيّر ذلك المزاج إلّا بالطبيعة أيضا. ففى حقّها يسعى من وجه خاص غير عام لأنّ العموم لا يصحّ فى مثل هذه المسألة، فالطبيب خادم لا خادم أعنى للطبيعة.

جز اينكه خادم طبيعت، به طور مطلق خادم طبيعت نيست. زيرا طبيعت مريض، مريض است و خدمت به اين طبيعت اين است كه آن چنان كه هست او را خدمت كند«۱» و اين موجب ازدياد مرض اوست بلكه طبيب خدمت مى‌كند كه از راه طبيعت اين حال را از طبيعت بگيرد و حال ديگر به طبيعت بدهد.

كذلك الرّسل و الورثة فى خدمة الحقّ و الحقّ على وجهين فى الحكم فى أحوال المكلّفين، فيجرى الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحقّ، و تتعلق إرادة الحقّ به بحسب ما يقتضى به علم الحقّ، و يتعلق علم الحقّ به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته: فما ظهر إلّا بصورته. فالرّسول و الوارث خادم الأمر الإلهى بالإرادة، لا خادم الإرادة. فهو يردّ عليه به طلبا لسعادة المكلف.

انبيا و ورثه نيز خادم امر الهى هستند نه خادم اراده زيرا اراده عاصى خواستن عصيان و تقويت طغيان است و رسول مكلف را باز مى‌دارد از بدى و مى‌خواهد سعادتش را.

فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح و ما نصح إلّا بها أعنى بالارادة. فالرّسول و الوارث طبيب أخروى للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فنظر فى أمره تعالى و نظر فى إرادته تعالى، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته و لا يكون إلّا ما يريد، و لهذا كان الأمر. فأراد الأمر فوقع، و ما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور، فسمّى مخالفة و معصية.

فالرسول مبلّغ و لهذا قال شيبتنى «هود» و أخواتها لما تحوى عليه من قوله فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ فشيّبه كَما أُمِرْتَ فانّه لا يدرى هل امر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع و لا يعرف أحد حكم الإرادة إلّا بعد وقوع المراد إلّا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات فى حال ثبوتها على ما هى عليه، فيحكم عند ذلک بما يراه و هذا قد يكون لآحاد النّاس فى اوقات لا يكون مستصحبا. قال

٢٢٧

وَ ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ فصرح بالحجاب و ليس المقصود إلّا أن يطلع فى أمر خاص لا غير.

پس اگر خدمت به اراده كند ناصح نمى‌شود لذا مخالفت و معصيت پيش مى‌آيد. پس رسول مبلغ و خادم امر الهى است به طور مطلق. چه با آن اراده باشد چه نباشد از اين جهت فرمود: سوره هود و اشباه آن از سوره‌هاى ديگر مرا پير كرده است. زيرا كه در آنها است قول خداى تعالى: فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ زيرا كه به طور دوام نمى‌داند آيا امر، موافق اراده«۱» است كه مأمور به، واقع مى‌شود، يا مخالف اراده است كه واقع نمى‌شود و كسى حكم اراده را نمى‌داند مگر بعد از وقوع مراد. مگر كسى كه خداى تعالى پرده از بصيرتش بردارد كه اعيان ممكنات را آن چنان كه هستند ببيند و اين كشف بصيرت گاهى براى آحاد مردم مى‌شود. پس تصريح به حجاب كن (يعنى بگو حجاب است تا عارف بداند كه اين مقام كه فوق آن هيچ مقام نيست براى او به طور دائم رفع حجاب نمى‌شود) و مقصود از اين كشف نيست مگر اينكه حق تعالى عبد را بر بعضى از امور آگاه كند (نه آن چه را كه خداوند خودش مى‌داند) چنانكه فرمود: وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِن عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ (بقره: ۲۵۵).

٢٢٩

٩. فصّ حكمة نوريّة فى كلمة يوسفيّة

(٩. فصّ حكمة نوريّة فى كلمة يوسفيّة)

[در بيان رؤيا]

قيصرى فرمايد:

چون عالم أرواح مسمى به عالم مثالى است عالم نورانى است و كشف يوسف عليه السلام مثالى بود و كشفش بر وجه اتمّ و اكمل بود شيخ حكمت نوريه را كه كاشف از حقايق است اضافه به كلمه يوسف كرد از اين روى يوسف عالم به علم تعبير بود، و عالم به مراد خداوند در صورت مرئيه مثاليه بود، و هر كسى كه بعد از يوسف اين علم را مى‌داند از مرتبه يوسف مى‌گيرد و از روحانيت او استفاده مى‌كند و از جهت قوت نوريت روحش، صورتش نيز در حسن و بهجت به كمال بود.

بدان كه نور حقيقى، ذات الهى است و بس زيرا نور، اسمى از اسماء ذات است و هر چه كه بر او غير و سوى گفته مى‌شود (يعنى ما سوى الله مى‌گوييم) سايه‌اى از سايه‌هاى آن ذات است و أرواح و عالم أرواح سايه‌اى از سايه‌هاى آن ذاتند، و اينكه عالم أرواح را نورانى گفتيم نسبت به عالم أجسام گفته‌ايم و چون دخول روح در عالم اصلى‌اش به واسطه عبور بر حضرت خياليه كه مثال مقيد است مى‌باشد و به اشراق نور روح بر حضرت خياليه صور مثاليه ظاهر مى‌شود، واجب است كه اولا: نور بر حضرت خياليه منبسط شود تا روح، معانيى را كه در حضرت خيال بر او فايض مى‌گردد و متجسّد مى‌شود مشاهده كند به شهود عيانى تا از آن جا بگذرد و منتقل شود به عالم مثال مطلق.

هذه الحكمة النّورية انبساط نورها على حضرة الخيال

اين حكمت نوريه عبارت است از انبساط نور كلمه يوسفيه بر حضرت خيال يا اينكه مراد اين باشد اين حكمت نوريه عبارت است از انبساط نور علوم منتقش در كلمه يوسفيه بر حضرت خيال، زيرا حكمت، زيرا حكمت، علم به حقايق است آن چنان كه هستند و علم، فى نفسه نور و منور غير خود است.«۱»

[رؤيا اول ظهور وحى براى رسول الله]

و هو أول مبادئ الوحى الإلهى فى أهل العناية و اين انبساط، اول ظهور مبادى وحى الهى است در اهل عنايت (كه انبيا عليهم السلام هستند) زيرا كه وحى نمى‌باشد مگر به نزول ملك و اول نزولش در حضرت خياليه است و پس از آن در حسيه. پس مشاهد ملك بايد خيال منور داشته باشد تا قادر بر مشاهده ملك در خيال سپس در مثال مطلق باشد زيرا خيال واسطه بين عالم حسى و مثال مطلق است پس نازل ناچار بايد از خيال عبور كند و صاعد نيز همچنين.

تقول عائشة رضى الله عنها «اول ما بدئ به رسول الله- ص- من الوحى الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلّا خرجت معاينة مثل فلق الصبح» تقول لا خفاء بها و إلى هنا بلغ علمها لا غير و كانت المدة له فى ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك، و ما علمت أنّ رسول الله- ص- قد قال «ان الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

عایشه گوید: اول چیزی که برای رسول الله آشکار شد و پیغمبر بدان آغاز کرد رؤیای صادقه بود.«۲» پس رسول الله نمی‌دید رؤیایی را مگر اینکه آن رؤیا به طور معاینه در حس ظاهر می‌شد مثل سفیدی صبح که گویی هیچ خفایی در آن نیست. علم عایشه بدین حد رسیده است نه به غیر این حد و این مدت برای رسول الله که دیدن رؤیای صادقه بود شش ماه بود پس از آن ملک آمده است و ندانسته است که رسول الله فرمود:

مردم در خوابند چون مردند بیدار می‌شوند.«۳»

همچنان که در خواب حقایقی ظاهر می‌شود و عالم به تعبیر از آنها عبور می‌کند و به واقع آنها می‌رسد همچنین آن چه در بیداری و در حس ظاهر می‌شود عارف به حقایق از آن صور ظاهره عبور به مقصود و اصل آنها

می‌کند و از آن چه که در حس مشاهده کرد یا کلا می‌شنید یا معنایی در قلبش فرود آمد از آنها بر مبادی و اصل آنها استدلال می‌کند و مراد خداوند را از آن می‌فهمد از این رو گفته‌اند آن چه که در عالم پدید می‌آید رسل حق تعالی هستند به سوی عبد که رسالات پروردگارشان را به او می‌رسانند هر کس عارف به آنهاست می‌شناسد آنها را و آن که جاهل به آنهاست از مقصود آنها اعراض می‌کند.«۱»

و کل ما یری فی حال النّوم فهو من ذلک القبیل، و ان اختلفت الأحوال.

و آن چه که در حال خواب می‌بیند از این قبیل است اگر چه احوال، مختلف است یعنی آن چه را که در بیداری می‌بیند در حقیقت دیدن در خواب است از قبیل آن چه که رسول الله در مدت شش ماه دید و عالم به حقایق، از آن صوری که می‌بیند به مراد خدا از آن علم پیدا کرده به مقتضای آن عمل می‌کند اگر چه احوال صور مرئیه مختلف است.«۲»

فمضی قولها ستهٔ أشهر، بل عمره کلّه فی الدنیا بتلک المثابهٔ: إنّما هو منام فی منام.

پس قول عایشه تا شش ماه چنان بود که گفت بلکه عمر پیغمبر در دنیا مانند خواب، در خواب است (زیرا احوال متعاقبه منامات متعاقبه‌اند).«۳»

بنا بر قول مرحوم ملا عبد الرزاق آن مدت شش ماهی که رسول الله رؤیای صادقه می‌دید منام است که در منام است یعنی در حیات دنیایی.«۴»

و كلّ ما ورد من هذا القبيل فهو المسمّى عالم الخيال فالكون كلّه خيال.

پس آن چه كه از اين قبيل وارد شده است (كه بايد آن را تعبير كرد و از آن عبور نمود تا به اصل رسيد) به عالم خيال مسمى است پس جميع كون، خيال است.

إنّما الكون«۵» خيال و هو حقّ فی الحقيقة

كل من يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

و لهذا يعبّر، أی الأمر الذی هو فی نفسه علی صورة كذا ظهر فی صورة غيرها، فيجوز

العابر من هذه الصورة التی أبصرها النائم الی صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم فی صورة اللبن. فعبّر فی التأويل من صورة اللبن إلی صورة العلم فتأوّل أی قال:

مآل هذه الصورة اللبنية إلی صورة العلم. ثم إنّه- ص- كان إذا أوحی إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجّی و غاب عن الحاضرين عنده فإذا سرّی عنه ردّ. فما أدركه إلّا فی حضرة الخيال، إلّا أنّه لا يسمّی نائما.

از اين روی تعبير می‌شود، يعنی امری كه خودش بر صورتی است در صورتی ديگر ظاهر شده كه عابر از اين صورتی كه نائم ديده است عبور می‌كند به صورت واقعی‌اش- اگر مصيب باشد. چون ظهور علم در صورت شير (كه رسول الله در منامش ديد شير می‌نوشد كه از ناخنهايش بيرون زده است.) پس رسول الله در تأويل از صورت شير به صورت علم عبور كرد، پس تأويل كرد يعنی فرمود: برگشت صورت شير به صورت علم است.

سپس رسول الله (ص) چون وحی بر او نازل می‌شد از محسوسات معتاد گرفته می‌شد و در لباس مثالی پوشيده می‌شد كه از حاضران در نزدش غايب می‌گرديد و چون وحی از او مرتفع می‌شد به حضرت شهادت و حس بر می‌گشت. پس آن چه را كه رسول الله می‌يافت و ادراک می‌كرد (يعنی بر او وحی می‌شد) نبود مگر در حضرت خيال مطلق و مقيد جز اينكه او را در اين حال نائم نمی‌نامند.

و كذلک إذا تمثل له الملک رجلا فذلک من حضرة الخيال، فإنّه ليس برجل و إنّما هو ملک فدخل فی صورة إنسان. فعبّره الناظر العارف حتّی وصل إلی صورته الحقيقية، فقال هذا جبرئيل أتاكم يعلمكم أمر دينكم و قد قال لهم ردّوا علیّ الرجل فسمّاه بالرجل من أجل الصورة التی ظهر لهم فيها. ثم قال هذا

جبرئیل فاعتبر الصورهٔ التی مآل هذا الرجل المتخیل إلیها. فهو صادق فی المقالتین: صدق للعین فی العین الحسّیهٔ، و صدق فی أن هذا جبرئیل، فإنّه جبرئیل بلا شکّ.

و همچنین وقتی ملکی به شکل رجلی برای او متمثل می‌شود که این تمثل از حضرت خیال است، چه ملک در حقیقت رجل نیست (که در حس موجود است) زیرا او ملک است که به صورت انسان درآمده است. پس ناظر عارف او را تعبیر کرده و به صورت حقیقیه‌اش رسیده که فرمود این جبرئیل است. آمده است تا امر دینتان را به شما تعلیم کند، و به آنان فرمود این رجل را به سوی من برگردانید. پس جبرئیل را رجل

نامید از جهت صورتی که در آن بر ایشان ظاهر شد. پس فرمود: این جبرئیل است. یعنی صورتی را که مآل و مرجع این رجل به خیال در آمده است، اعتبار کرد. پس رسول الله در هر دو مقاله صادق است. چون صدق عین در عین (عین اول چشم، عین دوم خارج، همان طور که آدم با چشم در خارج می‌بینند) و صادق بود که این جبرئیل است و او بلا شک جبرئیل بود.

[رؤیای یوسف (ع)]

و قال یوسف علیه السلام: إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجِدِینَ فرأی إخوته فی صورهٔ الکواکب و رأی أباه و خالته فی صورهٔ الشّمس و القمر.

هذا من جههٔ یوسف، و لو کان من جههٔ المرئی لکان ظهور إخوته فی صورهٔ الکواکب و ظهور أبیه و خالته فی صورهٔ الشّمس و القمر مرادا لهم. فلمّا لم یکن لهم علم بما رآه یوسف کان الإدراک من یوسف فی خزانهٔ خیاله، و علم ذلک یعقوب حین قصّها علیه فقال:

یا بُنَیَّ لا تَقْصُصْ رُؤْیاکَ عَلی إِخْوَتِکَ فَیَکِیدُوا لَکَ کَیْداً.

و یوسف علیه السلام فرمود: من یازده ستاره و آفتاب و ماه را دیدم که ایشان مرا سجده می‌کردند.

پیغمبر جبرئیل را دید و یوسف ستارگان«۱» و آفتاب و ماه را و هر دو در موطن خیال خودشان دیدند خاتم می‌گوید این جبرئیل است. یوسف می‌گوید: من دیدم و من دیدم.«۲»

پس برادرانش را در صورت ستارگان دید و پدر و خاله‌اش را در صورت آفتاب و ماه این ظهور رؤیایی بود از جهت یوسف، اگر چنانچه از جهت مرئی (یعنی برادران) بود، هر آینه ظهور برادران در صورت کواکب و ظهور پدر و خاله‌اش در صورت شمس و قمر مراد ایشان (برادران) بود، پس چون آنان به رؤیای یوسف علم

نداشتند، ادراک از جانب یوسف بود در خزانه خیالش و یعقوب (ع) به آن عالم بود (یعنی عالم بود که رؤیا از جهت یوسف علیه السلام است نه از جهت برادران و آنان شعور به آن ندارند) که فرمود ای پسرک من رؤیایت را به برادرانت مگو که دربارهات کید می‌کنند چه کید کردنی.

قیصری فرماید:

بدان که مرئی چه بر صورت اصلیه خودش دیده شود و چه بر غیر آن صورت، گاهی به اراده مرئی است، گاهی به اراده رائی است و گاهی به اراده هر دو و گاهی به غیر اراده هر دو.

اول: چون ظهور ملکی بر نبیّی از انبیا در صورتی از صور و چون ظهور کمل از انسان بر بعض صالحان در صورتهایی غیر از صورشان.

دوم: چون ظهور روحی از أرواح ملکی یا انسانی به استنزال کامل متصرف آن روح را به عالم خود، تا کشف کند از او معنایی را که علم بدان مختص به وی بود.

سوم: چون ظهور جبرئیل علیه السلام برای نبی که هم به استنزال پیغمبر بود او را و هم به بعث حق تعالی جبرئیل را به سوی پیغمبر.

چهارم: چون رؤیت زید صورت عمرو را در خواب، بدون قصد و اراده هیچ یک از آن دو.

و چون ظهور برادران یوسف علیه السلام به صورت کواکب و ظهور پدر و خاله‌اش به صورت شمس و قمر بدون علم برادران و اراده آنان بود شیخ فرمود: اگر آن ظهور از جهت مرئی یعنی از جهت برادران بود از آن آگاه بودند و چون عالم نبودند به آن چه یوسف در خواب دید دانسته می‌شود که این ظهور، نه از جهت آنان بود و نه از جهت یوسف یعنی به قصد و اراده هیچ یک از طرفین نبود بلکه ادراک آن به حسب اعطای استعداد یوسف بود آن ظهور را در خزانه خیالش و علم به آن نداشت مگر بعد از آن که برای او واقع شد که گفت قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا و یعقوب آن را بدانست هنگامی که یوسف آن رؤیا را برای او بازگو کرد پس به یوسف گفت ای پسرک من این رؤیا را بر برادرانت قصه مخوان (بازگو نکن، حکایت نکن) که به توکید می‌کنند چه کید کردنی.

ثم برّأ أبناءه عن ذلک الکید و ألحقه بالشیطان، و لیس إلّا عین الکید، فقال إِنَّ الشَّیْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِینٌ أی ظاهر العداوة.

سپس حضرت یعقوب علیه السلام فرزندانش را از آن کید تبرئه کرد و آن را به

شیطان الحاق کرد (کید را از فرزندان تبرئه کرد زیرا می‌داند افعال همه از حق تعالی است و چون شیطان مظهر اسم مضل است اضافه کرد فعل بد را به شیطان یعنی اسناد به شیطان داد) و حال اینکه خود این اضافه کید و مکر است (زیرا فاعل در حقیقت حق تعالی است نه مظهر شیطانی. پس اسناد کید به شیطان نیست مگر عین کید) که فرمود شیطان دشمن آشکار انسان است.

ثم قال یوسف بعد ذلک فی آخر الامر: هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا أی أظهرها فی الحسّ بعد ما کانت فی صورة الخیال، فقال النبیّ محمد- ص-:

«الناس نیام».

سپس یوسف بعد از این رؤیا در آخر کار گفت این است تأویل رؤیای من از پیش که پروردگار من آن را حق گردانید یعنی در حس اظهارش کرد بعد از آن که در صورت خیال بود و رسول الله گفت مردم در خوابند.

یعنی حس را نوعی از انواع نوم قرار داد از جهت غفلت مردم از معانی غیبیه و حقایق الهیه چنانکه نائم از آنها غافل است.«۱»

فکان قول یوسف قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا بمنزلة من رأی فی نومه أنّه قد استیقظ من رؤیا رآها ثمّ عبّرها و لم یعلم أنّه فی النوم عینه ما برح، فإذا استیقظ یقول رأیت کذا و رأیت کأنّی استیقظت و أوّلتها بکذا، هذا مثل ذلک.

پس اینکه یوسف علیه السلام گفت پروردگار من آن را حق گردانید این سخن به منزله آن است که کسی خواب ببیند و در خواب خود با اینکه در خواب است بیدار شود و در همان عالم خواب به هوای اینکه بیدار است خوابش را تعبیر کند و نمی‌داند که او در عین خواب است. سپس چون بیدار شد می‌گوید که من چنین خوابی دیدم و دیدم که گویا بیدار شدم و خوابم را این طور تعبیر کردم.

فانظر کم بین ادراک محمد- ص- و بین ادراک یوسف علیه السلام فی آخر أمره حین قال: هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا معناه حسّا أی محسوسا، و ما کان إلّا محسوسا، فإنّ الخیال لا یعطی أبدا إلّا المحسوسات، غیر ذلک لیس له.

پس ببین بین ادراک محمد (ص) و بین ادراک یوسف علیه السلام در آخر کارش که

گفت: «این تأویل خواب پیشین من است، خدای من آن را حق گردانید» چقدر فرق است که یوسف چون خیال محسوس شد آن را حق دانست.

و نبی صور حسیه را نیز چون صور خیالیه می‌داند که حق تعالی و معانی غیبیه و حقایق عینیه در آن صور خیالیه تجلی می‌کند و یوسف صور حسیه را حق ثابت قرار داد و صور خیالیه را غیر آن. پس حس در نزد یوسف مجالی حق و معانی غیبیه است نه خیال.«۱»

فانظر ما أشرف علم ورثة محمد- ص- پس بنگر چقدر علم ورثه محمد (ص)«۲» شریف است که این اولیای کاملین بر این اسرار مطلعند.

و سأبسط القول فی هذه الحضرة بلسان یوسف المحمدی ما تقف علیه إن شاء الله.

و در این گفتار رسول که «الناس نیام» و اینکه عالم همه خیال است، در این حضرت خیالیه به لسان یوسف محمدی بسط سخن خواهم داد آن چنان که بدان واقف گردی و مطلع شوی ان شاء الله.

مراد شیخ از «لسان یوسف محمدی»، خود شیخ است. بیانش اینکه قیصری گوید:

مرتبه محمدیه محیط به جمیع مراتب انبیاست، چه در نبوت چه در ولایت.

زیرا جمیع مراتب از این مرتبه محمدیه متفرّع می‌شود چنانکه از روح کلی او جمیع أرواح متفرع می‌شوند و هر یک از ورثه آن بزرگوار قائم است بر ولایت نبیّی از انبیا از این رو بعضی از ورثه بر قلب«۳» ابراهیمند و بعض دیگر بر قلب یوسف و بعض دیگر بر قلب موسی صلوات الله علیهم أجمعین و آن کس که قائم به ولایت خاصه محمدیه است جامع همه مراتب ولایات است.

پس این که گفت به لسان یوسف محمدی یعنی به لسان قائم بر ولایت یوسفی که او محمدی است و چون قائم بر ولایت یوسف مظهر سرّ اوست. آن را به اسم او نامید.

در این گفتار سرّ دیگر است که بر آن اطلاع نمی‌یابد مگر کسی که مطلع بر

ظهورات کمل در عوالم باشد اگر از این سرّ کاوش کنی بدان می‌رسی.«۱»

[بدان هر چه ما سوی الحق شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص است]

فنقول: اعلم أنّ المقول علیه «سوی الحقّ» أو مسمّی العالم هو بالنسبهٔ إلی الحقّ کالظلّ للشخص، و هو ظل الله.

پس می‌گوییم: بدان هر چه ما سوی الحق یا عالم نامیده می‌شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص«۲» است.

همچنان که ظل دارای وجود نیست (و اگر شخص نباشد سایه معنایی ندارد) جز به شخص، همچنین عالم دارای وجود نیست مگر به حق، و همچنان که ظل تابع شخص است ما سوی الله هم تابع حق است و لازم اوست. زیرا ما سوی الله صور اسماء و مظاهر صفات لازمه اویند.«۳» و این که شیخ فرمود:

مانند سایه شخص است، جهتش این است که ظل از جهتی عین حق است و از جهتی غیر حق و حال اینکه ظل نمی‌شود که عین شخص باشد. (زیرا که ظل و شخص یک حقیقت نمی‌باشند).«۴»

خلاصه غرض اینکه نسبت خلق به حق از نسبت ظل به شخص لطیف‌تر و عالی‌تر و دقیق‌تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگر، اما موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست. زیرا حقیقت دریا آب است.«۵»

مقصود اثبات این نکته است که عالم همه خیال است. پس ما سوی الله ظل اللّه‌اند. اینکه فرمود: ظل الله برای اینکه اسم شریف الله جامع جمیع اسماء است و عالم ظل الله است. یعنی مجموع عالم ظل این اسم شریف است.«۶»

و هو عین نسبهٔ الوجود إلی العالم.

پس این ظل الله عین نسبت وجود است به عالم.

که فرج تا که دیده بگشاده‌ست

چشم او بر جهان«۱» نیفتاده‌ست

نسبتی که وجود اضافی به عالم دارد، عین ظل الله است زیرا که ظل محتاج است به محلی که قائم به آن محل باشد و به شخص مرتفعی که ظل به او تحقق پیدا کند و نوری که ظل را آشکار کند، همچنین این ظل وجودی (یعنی ظلی که عین وجود اضافی عالم است) محتاج است به اعیان ممکنات که بر روی آنها این ظل وجودی ممتد است، و نیز محتاج است به حق تعالی، تا این سایه وجودی به بود او تحقق یابد، و نیز محتاج است به نور حق تا او را آشکار کند.«۲»

لان الظلّ موجود بلا شک فی الحسّ و لکن إذا کان ثمّ من یظهر فیه ذلک الظّلّ: حتّی لو قدرت عدم من یظهر فیه ذلک الظلّ: کان الظلّ معقولا غیر موجود فی الحسّ، بل یکون بالقوهٔ فی ذات الشّخص المنسوب إلیه الظلّ.

چه اینکه ظل، بدون شک در حس موجود است و لکن این ظل هنگامی موجود است که کسی«۳» باشد که ظل در او ظاهر شود حتی اگر عدم کسی که ظل در او ظاهر می‌شود فرض شود، ظل در حس موجود نیست و معقول است بلکه ظل در ذات شخصی که به او نسبت یافت موجود بالقوهٔ است. چون درختی که در هسته است.

فمحل ظهور هذا الظلّ الإلهی المسمّی بالعالم أنّما هو أعیان الممکنات: علیها امتدّ هذا الظلّ، فیدرک من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ علیه من وجود هذه الذّات، و لکن باسمه النور وقع الإدراک.

پس محل ظهور این ظل الهی عالم است و عالم همین اعیان«۴» ممکنات است که این ظل بر آنها ممتد شده و به آن اندازه که این ظل بر آنها ممتد شد به حسب امتداد این ظل (که همان تجلی وجودی فایض از ذات الهی است) ادراک می‌شود و لکن به اسم نورش (که اسمی از اسماء ذات الهی است) این ادراک واقع شده است.

پس وجود، نور است چه اگر او نبود اعیان عالم در کتم عدم بودند و علم نور است چه اگر نور نبود به هیچ چیزی ادراک نمی‌شد. بلکه چیزی یافت

نمی‌شد تا چه رسد که مدرک باشد و ضیا نور است چه اگر نور نباشد اعیان وجودیه در ظلمتی که پوشاننده آنها بود باقی می‌ماندند. پس به ضیا ادراک حس واقع می‌شود و به علم، ادراک در عالم معانی واقع می‌شود و به وجود حقانی که موجب شهود است ادراک در عالم اعیان و أرواح مجرده واقع می‌شود.«۱»

و امتدّ هذا الظلّ على اعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول و اين ظل بر اعيان ممكنات در صورت غيب مجهول امتداد يافت.

مولوى محمد حسن در «تأويل محكم» مى‌گويد:

و دراز شد اين ظل بر اعيان ممكنات در صورت غيب مجهول و غيب مجهول عبارت از هويت غيبيه است كه على الإطلاق مجهول است و صورت او عبارت از اعيان است و امتداد ظل بر اعيان انصباغ ظاهر وجود است به احكام اين اعيان و به تقييد وجود به آثار آنها ظلى باشد براى مرتبه اطلاق او و فرق ميان ظل و ذى ظل در تقييد و اطلاق است، و شک نيست كه جهل عدم است و عدم ظلمت است. چنانكه وجود، نور و بياض است. پس چون نور وجودى بر اعيان در صورت غيب مجهول منبسط شد، امتزاج نور و ظلمت در خيال آمد. پس حاصل شد بدان وجه ادراک. زيرا چنانكه عدم محض مدرک نشود وجود محض نيز مدرک نشود تا صورت امتزاج نيابد و صورت امتزاج بدان نظر گفتيم كه امتزاج وجود با عدم سواى مفهوم عقل نتواند بود.«۲»

أ لا ترى الظلال تضرب الى السواد و تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها و بين أشخاص من هى ظلّ له؟ و إن كان الشخص أبيض فظلّه بهذه المثابة. ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء و قد تكون فى أعيانها على غير ما يدركها الحسّ من اللّونية، و ليس ثم علّة إلّا البعد؟ و كزرقة السّماء. فهذا ما انتجه البعد فى الحسّ فى الأجسام غير النيّرة و كذلک أعيان الممكنات ليست نيّرة لأنّها معدومة و إن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور.

آيا نمى‌بينى سايه‌ها را به سياهى نسبت مى‌دهند و اشاره مى‌كنند به خفايى كه در آنها است بر اثر بعد مناسبتى كه بين سايه‌ها و اشخاصى كه سايه دارند مى‌باشد، اگر چه شخص، سفيد باشد باز سايه‌اش به سياهى مى‌زند، نمى‌بينى كه كوه‌ها چون از نظر ناظر دور شدند سياه ديده مى‌شوند كه رنگ اعيانشان اين نيست و علتى جز بعد وجود ندارد و همچنين كبودى آسمان.«۱» اين نتيجه دورى در أجسام غير نيّر است. همچنين اعيان ممكنات نيّر نيستند، چون معدومند اگر چه به ثبوت«۲» متصف شوند و لكن به وجود«۳» متصف نمى‌شوند زيرا وجود، نور است.

قيصرى فرمايد:

مراد از وجود در اينجا وجود خارجى است و وجود خارجى نور خداست زيرا اوست كه اعيان را در خارج ظاهر مى‌گرداند و تو در اين هنگام به آنها و به پديد آورنده آنها آگاهى مى‌يابى و برخى از آنها را به برخى

دیگر می‌شناسانی و آنها را می‌نگری به خلاف ثبوت زیرا اعیان تا در غیب علمی ثابتند این احوال برای آنها نیست و بر اثر کثرت قربی دارند اگر چه ثبوت نوعی از وجود است، لکن ثبوت ظهور تام است. در ذات خود بنگر معانیی که در مقام روح مجرد تو ثابتند از یک دیگر تمییز و تفصیل ندارند تا اینکه در قلب حاصل گردند و آن گاه هر یکی صورتی قریب به صورت خیالی بگیرند و از یک دیگر جدا بشوند و منفصل گردند. پس چون به لباس خیال درآمد و پوشاک صورت خیالیه پوشید، مشاهده می‌شود. چنانکه محسوس مشاهده می‌شود. آن گاه پس از آن که در خارج حصول یافتند ظهور تام پیدا می‌کنند، که غیر از تو هم آن را می‌بینند و مشاهده می‌کند. پس اعیان را در علم غیبی مراتبی است چنانکه آنها را در خارج مراتب است. حال که آن چه را ما بدان

اشاره کردیم دانستی، فرق بین ثبوت علمی و وجود خارجی برایت معلوم می‌گردد.«۱»

غیر أن الأجسام النیّرة یعطی فیها البعد فی الحسّ صغرا فهذا تأثیر آخر للبعد، فلا یدرکها الحسّ إلّا صغیرة الحجم و هی فی أعیانها کبیرة عن ذلک القدر و أکثر کمیّات، کما علم بالدلیل أنّ الشّمس مثل الأرض فی الجرم مائة و ستین و ربعا و ثمن مرة، و هی فی الحسّ علی قدر جرم التّرس مثلا. فهذا أثر البعد أیضا. فما یعلم من العالم إلّا قدر ما یعلم من الظلال، و یجهل من الحقّ علی قدر ما یجهل من الشخص الذی عنه کان ذلک الظلّ.

جز اینکه أجسام نیّره (و غیر نیّره هم) دوری آنها از حس موجب می‌شود که در حس کوچک دیده شوند این تأثیر دیگری برای بعد است. پس حس آن را ادراک نمی‌کند مگر به حجم کوچک و حال اینکه آنها از این قدری که دیده می‌شوند بزرگترند و کمیاتشان بیشتر است. چنانکه به دلیل دانسته شده که خورشید یک صد و شصت (و یک چهارم و یک هشتم) برابر زمین است.«۲» و حال اینکه شمس در حس به قدر سپر است. پس این اثر بعد است. پس دانسته نمی‌شود از عالم مگر به قدر آن چه که از ظلال دانسته می‌شود و حق مجهول است به قدر مجهول بودن شخصی که این سایه از او پدید آمده است.

قیصری در شرح فرماید:

اعیان، ذات الهیه است که به تعینات متکثره متعین شده است. پس این اعیان از حیث ذات عین حقند و از حیث تعینات، ظلالند. پس از اعیان عالم که ظلال اسماء حق و صور اسماءاند و از این موجودات خارجیه با آثار و هیئات لازمه‌شان که ظلال آن ظلالند دانسته نمی‌شود مگر مقدار آن چه که از آثار و احوال و صور و اشکال و خصوصیات ظاهره آن ظلال دانسته می‌شود و به آن قدری که ذوات اعیان و

حقایقشان که عین حق است مجهول است حق تعالی مجهول است و چون ظل حسی دلیل و علامت ظل معنوی است.

شیخ گفته است به قدر شخصی که از او این ظل حاصل شده است مجهول است چه اینکه ناظر از ظل، استدلال می‌کند به صاحب ظل. پس می‌داند که

در آن جا کسی است که این ظلّ اوست و کیفیت ماهیت آن را نمی‌داند. پس چون ظل دلیل معرفت خود و سبب علم به حقیقتش نیست، نمی‌شود دلیل معرفت ذات حق و حقیقتش بشود.«۱»

فمن حیث هو ظلّ له یعلم، و من حیث ما یجهل ما فی ذات ذلک الظلّ من صورهٔ شخص من امتدّ عنه یجهل من الحقّ. فلذلک نقول إن الحقّ معلوم لنا من وجه و مجهول لنا من وجه أ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً [أی یکون فیه بالقوهٔ].

یقول ما کان الحقّ لیتجلّی للممکنات حتّی یظهر الظلّ فیکون کما بقی من الممکنات الّتی ما ظهر لها عین فی الوجود.

پس از آن جهت که عالم، ظل حق است معلوم است (پس حق هم به همین مقدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیه که در این ظل نهفته است مجهول است حق مجهول است از این رو می‌گوییم: حق تعالی برای ما از وجهی معلوم است و از وجهی مجهول.

أ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً«۲» (فرقان: ۴۵) یعنی در حق بالقوهٔ بماند یعنی مکتوم در ظلمت عدم قرارش دهد (یعنی در عالم غیب و غیب مطلق لکن او نخواست که ظل ساکن باشد).

نمی‌شد که حق برای ممکنات تجلی کند تا اینکه ظل ظاهر گردد (یعنی آن هویت مطلقه به ظهور اظلال نمودار شد که اگر این اظلال نبودند اعیان ممکنات در کتم عدم بودند) مانند آن اعیان مکتومه در غیب مطلق که به وجود خارجی عینی نیامدند. (ظهور تو به من است و وجود من از تو).«۳»

ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا سپس شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظل قرار دادیم (ظلی که اعیان ممکنات است و نور وجود را شمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور

است).

و هو اسمه النور الذى قلناه و اين دليل بر ظل كه شمس است اسم نور حق تعالى است. (كه در اين نزديكى گفتيم ادراک، به اسم نور مى‌باشد).

و يشهد له الحسّ، فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور.

و ظل حسى نيز شاهد اين مطلب است كه بعد از نور براى آن عين و اثرى نيست (يعنى اگر نور نباشد سايه تحقق ندارد و به وجود شمس متعين مى‌شود، اعيان موجودات نيز كه اظلالند به ظهور شمس وجود متحقق مى‌شوند زيرا آن كه حامل صور اعيان است نفس رحمانى است كه عين وجود حق است.

ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً- قبضا سهلا هينا- و إنّما قبضه إليه لأنّه ظلّه، فمنه ظهر و إليه يرجع الأمر كلّه فهو هو لا غيره.

سپس قبض كرديم اين ظل را (كه وجود اكوان است) به سوى خودمان قبض و گرفتنى سهل و آسان و همانا سايه را به سوى خود قبض كرد زيرا ظل اوست. پس سايه از او ظاهر شد (پديد آمد) و به سوى او بازگشت. پس كل امر به سوى او بازگشت مى‌كند. پس ظل، اوست و غير او نيست.«۱»

فكل ما تدركه فهو وجود الحقّ فى أعيان الممكنات. فمن حيث هويّة الحقّ هو وجوده، و من حيث اختلاف الصّور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظلّ، كذلک لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحقّ.

پس آن چه را كه ادراک مى‌كنى آن وجود حق است در اعيان ممكنات (چه به مدركات عقليه و چه به قواى حسيه) پس آن چه را كه ادراک مى‌كنى از آن رو كه هويت حقند، عين وجود حقند و از آن جهتى كه صورتهاى گوناگون دارند، اعيان ممكناتند.

پس همچنان كه از وجودى كه به عالم منسوب است، اسم ظل به سبب اختلاف صور آنها زايل نمى‌شود، همچنين اسم عالم يا اسم سوى الحق به سبب اختلاف صور از او زايل نمى‌شود.

فمن حيث أحديهٔ كونه ظلا هو الحقّ، لأنّه الواحد الأحد و من حيث كثرهٔ الصّور هو

العالم.

پس از جهت احدیت ظل بودنش حق است. زیرا حق، واحد احد است و از جهت کثرت صور، عالم.

یعنی از جهت احدیت وجود اضافی و احدیت ظل بودنش که از او ظاهر شد حق است و غیر حق نیست. زیرا حق واحد احد است و غیر آن نیست، و سایه شیء هم به اعتباری عین اوست اگر چه به اعتبار دیگر غیر اوست.

(پس به اعتباری که عین اوست چون اصلش واحد احد است حق است)«۱» و از آن جهت که این وجود اضافی حاصل صور متکثر است و در حق تکثر نیست عالم است.«۲»

فتفطّن و تحقّق ما أوضحته لک؟ پس آن چه را که برایت روشن کرده‌ام بفهم و برس به آن.

و إذا کان الأمر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی، و هذا معنی الخیال. أی خیّل لک أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحقّ و لیس کذلک فی نفس الأمر، ألا تراه فی الحسّ متصلا بالشخص الذی امتدّ عنه یستحیل علیه الانفکاک عن ذلک الاتصال لأنه یستحیل علی الشیء الانفکاک عن ذاته؟ حال که امر این چنین است که گفتم، پس عالم متوهم است برای او وجود حقیقی نیست و این است معنی خیال.

کل ما فی الکون وهم أو خیال

او عکوس فی مرایا او ظلال

لاح فی ظل السوی شمس الهدی

لا تکن حیران فی تیه الضلال

فاعرف عینک و من أنت و ما هویّتک و ما نسبتک إلی الحقّ و بما أنت حقّ و بما أنت عالم و سوی و غیر و ما شاکل هذه الألفاظ و فی هذا یتفاضل العلماء. فعالم و أعلم. فالحقّ بالنسبة الی ظلّ خاص صغیر و کبیر، و صاف و أصفی، کالنّور بالنسبة إلی حجابه عن الناظر فی الزجاج یتلون بلونه، و فی نفس الأمر لا لون له و لکن هکذا نراه.

حال که دانستی عالم متوهم است و مدرک مشهود حق است و نه غیر حق،

پس عین خود را و هویتت را بشناس که کیستی و هویتت چیست و نسبتت به حق چگونه است و به چه چیز تو حقی و به چه چیز تو عالم و سوا و غیری و از این گونه ألفاظ.

در این علم و عرفان علمای باللّه متفاوتند که یکی برتر از دیگری است پس یکی عالم است و دیگری اعلم. پس حق نسبت به ظلّ خاصی صغیر است و نسبت به دیگری کبیر نسبت به یکی صاف و نسبت به یکی أصفی (چنانکه ظهور صورتی در مرائی گوناگون) مانند نور نسبت به حجاب خودش که آن شعاع نور است از ناظر در شیشه که به رنگ شیشه متلون می‌شود و حال اینکه در واقع او را رنگ نیست ولی آن را چنین می‌بینی.

ضرب مثال لحقیقتک بربّک. فإن قلت: إنّ النور أخضر لخضرۀ الزجاج صدقت و شاهدک الحسّ، و إن قلت إنّه لیس بأخضر و لا ذی لون لما أعطاه لک الدّلیل، صدقت و شاهدک النظر العقلی الصحیح. فهذا نور ممتد عن ظلّ هو عین الزجاج، فهو ظل نوری لصفائه. کذلک المتحقق منا بالحقّ تظهر صورۀ الحقّ فیه أکثر مما یظهر فی غیره، فمنا من یکون الحقّ سمعه و بصره و جمیع قواه و جوارحه بعلامات قد أعطاها الشّرع الذی یخبر عن الحقّ.

همچنین این مثال را ضرب المثل برای حقیقت تو و پروردگارت ارائه داد. پس اگر بگویی نور سبز است از جهت سبزی شیشه، راست گفتی و حس گواه توست.«۱» و اگر بگویی که سبز نیست و رنگ ندارد که دلیل، این معنی را به تو اعطا کرده است، راست گفتی و نظر عقلی صحیح گواه توست. پس این نوری است ممتد از ظلی که آن عین زجاج است. پس این نور رنگ گرفته به زجاج، ظل نوری است یعنی ظلی که نور است از جهت صفایش، همچنین است کسی از ما که متحقق به حق شد، صورت حق در او بیشتر از دیگری ظهور می‌کند، پس از ما کسی است که حق سمع او و بصر او و جمیع قوا و جوارح او می‌شود به دلایلی که شرع از حق خبر داد.«۲»

و مع هذا عین الظلّ موجود، فان الضمیر یعود علیه: و غیره من العبید لیس کذلک.

فنسبۀ هذا العبد أقرب إلی وجود الحقّ من نسبۀ غیره من العبید.

و با اینکه همه اوست، عین ظل موجود است. زیرا ضمیر (سمعه و بصره) برگشت به ظل می‌کند، و دیگر ظلها چون او نیستند. یعنی دیگر عبید چون این عبد نیستند. پس نسبت این عبد به وجود حق اقرب است از نسبت دیگر عبید به حق.

قیصری در شرح فرماید:

در پیش گفتیم که وجود، نسبت به اعیان به سه وجه اعتبار می‌شود: اول اینکه موجود خارجی وجودات متشکل به اشکال حقایق غیبیه که در مرایای اعیان ظهور یافت و خود اعیان هنوز از وجود بو نبردند. پس حق به این اعتبار عین سمع هر یک و عین قوا و جوارح هر یک است و این معنی اختصاص به کمّل ندارد و امتیاز بین کمل و عوام در این معنی به علم و قدرت است و ظهور انوار این قوا در کمل بیشتر از غیرشان است. پس به مقام جمع الهی نزدیک‌ترند تا غیرشان.

اعتبار دوم اینکه اعیان در خارج موجودند که در مرآت وجود ظاهر شدند.

پس موجود، خلق است و در این هنگام هر کس از مرتبه خلقیت ترقی کند که صفات او در صفات حق فنا گردد و بشریتش به حقیقت متبدل شود، حق عوض آن چه از او فانی شده قرار می‌گیرد. پس می‌شود سمع و بصر و جوارح عبد و عین عبد باقی است و این معنی اختصاص به کمل دارد. (پس این دو اعتبار متعاکسند در اول، موجود، وجود است در صور اظله- که اعیانند و به این لحاظ عین همه است. در اعتبار دوم اظله و اعیان موجودات خارجی در مرآت وجودند مثلا، چون نقوش متعدد بر یک پرده).

اعتبار سوم ظهور هر یک از آن دو است در مرآت دیگری که این اعتبار احکام دو اعتبار مذکور را در بر می‌گیرد.«۱»

و إذا کان الأمر علی ما قررناه فاعلم أنّک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه سوی خیال، فالوجود کلّه خیال فی خیال، و الوجود الحقّ أنّما هو الله خاصةً من حیث ذاته و عینه لا من حیث أسماؤه، لأنّ الأسماء لها مدلولان: المدلول الواحد عینه و هو عین المسمّی، و المدلول الآخر ما یدل علیه مما ینفصل الأسم به عن هذا الأسم الآخر و یتمیّز،

فأین الغفور من الظاهر و من الباطن، و أین الأول من الآخر؟ فقد بان لک بما هو کلّ اسم عین الاسم الآخر و بما هو غیر الاسم الآخر.

حال که امر وجود این چنین است که تقریر کردیم. پس بدان که تو خیالی و جمیع آن چه که تو ادراک کرده‌ای و اسم سوا بر او نهاده‌ای همه آنها خیال در خیال است (در خیال یعنی در تو و خودشان خیالند یعنی مدرک تو شدند پس مدرک که خیال است منتقش در خیال است که انسان است). وجود حق یعنی وجودی که حق است و ثابت است فقط الله است. چون به ذات و عینش بنگری، نه به اسمائش (چه اسماء

ذهنی چه خارجی که همه اعیانند و ظلال) زیرا برای اسماء او دو مدلول است (چه اینکه اسم، ذات است با صفتی از صفات) لذا هر اسمی به لحاظ ذات، عین مسمی است و به لحاظ اوصاف از یک دیگر متمیزند. غفور کجا و ظاهر کجا و باطن کجا. اول کجا و آخر کجا.

پس برایت روشن شد که از چه جهتی هر اسمی عین اسم دیگر است و از چه جهتی غیر اسم دیگر (از جهت ذات و از جهت صفات).

فبما هو عینه هو الحقّ، و بما هو غیره هو الحقّ المتخیل الذی کنّا بصدده.

پس اسماء، از جهت ذات عین حق و حقیقتند و از جهت صفات حق متخیّلند که بحث ما در آن است.

چون بحث در خیال به اصطلاح عرفانی است یعنی اعیان موجوده در متن خارج که آنها را به تعبیری ظلال و به تعبیری خیال نامیدیم که عبارت اخرای مظاهر و مجالی و صورت دیگر تطور و شئون است، این موجودات عینی خارجی همه حقند، حق یعنی ثابت و متحقق، پس هویت مطلقه که غیب مطلق است و مظهر این کثرات است حق است. یعنی خالق است که متحقق بالذات است و واجب الوجود بالذات و این کثرات چون تطورات همان حق حقیقی است باز ثابتند یعنی حقند قائم به حق واجب بالذات که آنها را حق متخیّل«۱» می‌نامیم یعنی حقایق متحققی که خیال یعنی ظل هویت مطلقند پس این حق متخیل یعنی موجودات عینی خارجی.

فسبحان من لم یکن علیه دلیل إلّا نفسه و لا یثبت کونه الّا بعینه و ذاته. فما فی الکون

الّا ما دلت علیه الأحدیة، و ما فی الخیال إلّا ما دلّت علیه الکثرة. فمن وقف مع الکثرة کان مع العالم و مع الأسماء الإلهیة و أسماء العالم و من وقف مع الأحدیة کان مع الحقّ من حیث ذاته الغنیة عن العالمین لا من حیث صورته.

پس منزه است کسی که (یعنی تسبیح می‌کنم کسی را که) دلیلی برای او جز ذاتش نیست و وجودش ثابت نمی‌شود مگر به عین و ذاتش. پس آن چه در کون است، نیست مگر اینکه احدیت دال است بر آن و آن چه در خیال است، نیست مگر آن چه کثرت دال بر اوست. پس آن کسی که با کثرت است با عالم و با اسماء الهیه و اسماء عالم است و آن کسی که با احدیت است با حق است از حیث ذاتش که غنی از عالمیان است نه از جهت صورتش (که مظهر می‌خواهد و مشتاق مظهر است).

قیصری در شرح فرماید:

وقوف با احدیت شأن موحدان است که از خلق محجوبند. زیرا که خلق مستهلک در حقند. چنانکه وقوف با عالم شأن محجوبان از حق است. زیرا آنان مشاهده نمی‌کنند مگر خلق را.«۱» بالاتر از این دو مقام، مقام کمّل است که مشاهده حق می‌کنند در هر مظهری اگر چه آن مظهر احقر أشیاء باشد. پس آنان حق را با خلق می‌بینند و وحدت را با کثرت و بالعکس.«۲»

و إذا کانت غنیّة عن العالمین فهو عین غناها عن نسبة الأسماء إلیها، لأنّ الأسماء کما تدلّ علیها تدلّ علی مسمّیات أخر یحقق ذلک أثرها.

حال که غنی از عالمیان است.«۳» همین غنا عین غنای آن ذات است. از نسبت اسماء به او زیرا اسماء چنانکه دلالت بر ذات دارند دلالت بر مسمیات و معانی دیگر هم دارند چنانکه اثر اسماء این معنی را ثابت می‌کند.

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ من حیث عینه: اللهُ الصَّمَدُ من حیث استنادنا إلیه: لَمْ یَلِدْ من حیث هویته و نحن، وَ لَمْ یُولَدْ کذلک، وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ کذلک. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: الله أَحَدٌ و ظهرت الکثرة بنعوته المعلومة عندنا.

فنحن نلد و نولد و نحن نستند إلیه و نحن أکفاء بعضنا لبعض، و هذا الواحد منزّه عن

هذه النعوت فهو غنیّ عنها کما هو غنیّ عنّا و ما للحقّ نسب إلّا هذه السّورة، سورة الإخلاص، و فی ذلک نزلت.

فأحدیّة الله من حیث الأسماء الإلهیة التی تطلبنا أحدیة الکثرة، و أحدیة الله من حیث الغنی عنّا و عن الأسماء الإلهیّة أحدیة العین، و کلاهما یطلق علیه الأسم الأحد، فاعلم ذلک.

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، احد است از حیث عینش (یعنی ذاتش. اللهُ الصَّمَدُ صمد است از حیث استناد ما به او (یعنی ما از جهت وجود و جمیع صفاتمان به او متکی هستیم. زیرا ممکن در وجودش حدوثا و بقاءً محتاج به واجب بالذات است). لَمْ یَلِدْ یعنی نزایید از حیث هویت ذاتش که والد شود، و از حیث هویت ما که مولود او شویم و وَ لَمْ یُولَدْ زاییده نشد از حیث هویتش (هویت او از چه زاییده شود). وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ همتایی برای او از حیث هویتش نیست. پس آن چه در این سوره مذکور شد نعت خداوند است. پس ذات خودش را فرد آورد که فرمود «الله احد» و ظهور کثرت، به سبب نعوت و صفات اوست که نزد ما معلوم است.

پس ما والدیم و مولودیم و استناد به او داریم و اکفاء یک دیگریم و آن واحد از حیث احدیتش منزه است از این نعوت (معلوم در نزد ما). پس باری تعالی یعنی واحد احد غنیّ از این نعوت است. چنانکه غنی از ماست و نیست برای حق نسبی مگر این سوره که سوره إخلاص است و در این باره نازل شد (إخلاص است که خالص برای خداست).

پس احدیت الله از حیث اسماء الهیه که ما را طلب می‌کند (ما مجالی آنها هستیم) احدیت کثرت است و احدیت«۱» الله از حیث بی‌نیازی از ما و از اسماء الهیه، احدیت عین است و بر این هر دو معنی اسم احد اطلاق می‌شود. پس بدان این را.

قیصری در شرح فرماید:

احدیت به معنای اول را مقام جمع و احدیت جمع و واحدیت نیز گویند و دوم را جمع الجمع نامند و بیشتر استعمال احدیت در احدیت عین است که احدیت به معنای دوم است.«۲»

و همچنین جامی در شرحش فرماید: فما أوجد الحقّ الظلال و جعلها ساجدة متفیّئة عین الشّمال و الیمین إلّا دلائل لک علیک و علیه لتعرف من أنت و ما نسبتک إلیه و ما نسبته إلیک حتّی تعلم من أین أو من أی حقیقة إلهیة اتصف ما سوی الله بالفقر الکلی إلی الله، و بالفقر النسبی بافتقار بعضه إلی بعض، و حتّی تعلم من أین أو من أی حقیقة اتصف الحقّ بالغنی عن الناس و الغنی عن العالمین.

حق تعالی ظلال محسوسه را ایجاد نکرده است و آنها را ساجد نگردانیده است و از شمال و یمین گرداننده قرار نداده است مگر اینکه دلایل تو باشند برای تو و بر او تا به آنها استدلال کنی بر حقیقت خود و عین ثابت خود تا بدانی که کیستی تو و نسبت تو به او چگونه است و نسبت او به تو چگونه است تا بدانی از کجا و از چه حقیقت الهیه‌ای ما سوی الله به فقر کلی الی الله متصفند و به فقر نسبی به سبب افتقار بعضی از آنها به بعضی متصفند و تا بدانی از کجا و از چه حقیقتی حق تعالی به غنای از ناس و غنای از عالمیان متصف است (که از جهت ذات خود مستغنی از ما سوایش و غنی از عالمیان است اما از جهت ظهورش مظهر می‌خواهد که کثرت مظاهر را اسماء و صفات الهیه طالب و عاشقند پس از جهت ذات به قول عطار:

دائما او پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

و از جهت ظهور مشتاق مظاهر است به قول حافظ:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

و اتصف العالم بالغنى أی بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عین ما افتقر الى بعضه به، فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شک افتقارا ذاتیّا.

عالم (ما سوى الله) به غنا متصف است که بعضى از آن از بعض دیگر غنى است از آن جهت که عین افتقار بعض از آنها به بعض دیگر است. زیرا عالم کلا و جزءا بدون شک افتقار ذاتى به اسباب دارد.

و أعظم الأسباب له سببیة الحقّ، و لا سببیة للحقّ یفتقر العالم إلیها سوى الأسماء الإلهیة.

و اعظم اسباب براى او سببیت حق است و سببیتى براى حق نیست که عالم به آن احتیاج داشته باشد جز اسماء الهیه.

زیرا حق تعالى بذاته از عالم غنى است و عالم طلب نمى‌کند مگر اسماء را پس براى اسماء سببیت است.

[اسماء الهیه هر اسمى است که عالم به آن مفتقر است]

و الأسماء الإلهیة کل اسم یفتقر العالم إلیه من عالم مثله أو عین الحقّ. فهو الله لا غیره، و لذلک قال: یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى الله وَ الله هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ.

و اسماء الهیه هر اسمى است که عالم به آن مفتقر است از عالمى مثل او یا از عین حق پس اوست الله و غیر او نیست. (یعنى آن اسمى که به او محتاجند الله است و دیگرى نیست). از این رو فرمود: یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى الله وَ الله هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ (فاطر: ۱۵) و معلوم أنّ لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا، فأسماؤنا اسماء الله تعالى إذ إلیه الافتقار بلا شک و أعیاننا فى نفس الأمر ظلّه لا غیره، فهو هویتنا لا هویتنا، و قد مهّدنا لک السبیل فانظر.

و معلوم است که بعضى از ما افتقار به بعض دیگر داریم، پس اسماء ما اسماء الله تعالى است. زیرا بدون شک نیاز به حق است و اعیان ما در واقع و نفس الامر ظل اوست نه ظل غیر او. پس اوست هویت ما نه

هویت ما (یعنی هویت از ما نیست و مایی نیستم تا هویتی از ما باشد). پس آماده کردیم برای تو ای سالک راه را پس نظر کن.

اتصاف عالم به غنا که بعض از عالم به بعض دیگر به غنا متصف است از آن وجهی است که آن وجه عین افتقار بعض از عالم به بعض دیگر است که اسماء بعضی رب دیگری‌اند.«۱» افتقارشان به عبودیت است. چنانکه تفصیل آن در پیش بگذشت و غنی نیز به عبودیت است زیرا موجودات ظلالند و ظل از ظل مستغنی است و ظل عابد است.

پس جهت غنا و افتقار هر دو برگشت به یک امر می‌کند و آن که گفته است اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به او مفتقر است از عالمی مثل او یا عین حق عالم مثل او چون نسبت والد به ولد که والد سبب وجود ولد و سبب تحقق ولد است در خارج که هر دو از یک عالمند و از اسماء الهیه و آن که از عین حق است یعنی افتقار اسمی به دیگری که آن دیگری از عالم مثل آن مفتقر نیست بلکه آن دیگری ناشی از عین حق است به سبب

تجلی‌یی از تجلیات حق«۱» چون افتقار اعیان خارجی به اربابشان.

---

۱۰. فصّ حکمهٔ أحدیّهٔ فی کلمهٔ هودیّهٔ

۱۰. فصّ حکمهٔ أحدیّهٔ فی کلمهٔ هودیّهٔ

[حق را صراط مستقیم است که در همه پیداست]

قیصری فرماید:

چون در آخر فصّ قبل راجع به احدیت ذاتیه و احدیت الهیه از حیث اسماء سخن گفته است، در این فصّ شروع کرد به بیان احدیت از حیث ربوبیت و در احدیت طرق آنها، همراه با بیان معانی لازمه‌ای که تابع آنهاست. زیرا احدیت را مراتبی است. اول آنها: احدیت ذات و ثانی: احدیت اسماء و صفات و ثالث: احدیت افعال که از ربوبیت ناتج است. شیخ احدیت را به کلمه هودیه اسناد داد، زیرا هود علیه السلام مظهر توحید ذاتی و اسمائی و ربوبیت آنها بود و قوم خود را به مقام تحقیق داعی بود که فرمود: ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: ۵۶).«۱»

إنّ الله الصّراط المستقيم

ظاهر غير خفيّ في العموم

حق را صراط مستقيم است که در همه پيداست و پنهان نيست.

قيصرى در شرح بيت اول گويد:

بدان که اسم الهى همچنان که جامع«۲» جميع اسماء است و اين اسماء به احديت آن اسم متحدند (يعنى به احديت اسم الله در وجود متحدند نه در

مفهوم)«۱» همچنين طريق اسم الهى،«۲» جامع طرق همه آن اسماء است. اگر چه هر يک از آن طرق مختص به اسمى است که رب مظهرش مى‌باشد و مظهرش او را از اين وجه مى‌پرستد و راه مستقيم مخصوص به اين اسم را مى‌پيمايد و جامع همه آن طرق نيست مگر آنى که مظهر محمدى (ص) بر آن سلوک کرد و آن طريق توحيد است که جميع انبيا و اوليا بر او بوده‌اند و از اين طريق، ديگر طرق متفرع و متشعب مى‌شود. نمى‌بينى رسول الله چون خواست اين مطلب را بيان کند خط مستقيمى کشيد و از کنار آن خط خطوط ديگر خارج کرد.

اصل را صراط مستقيم جامع قرار داد و خطوط خارجه از آن را سبل شيطان قرار داد. چنانکه خداى تعالى فرمود: وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ (انعام: ۱۵۳) و اين صراط مستقيم جامع ظاهر است و پوشيده نيست در عموم اسماء الهيه يا بين عموم خلايق.«۳»

فى صغير و كبير عينه

و جهول بأمور و عليم

عين او در بزرگ و در کوچک است، و در نادان به امور و در داناست.

و در شرح بيت دوم گويد:

پس از آن که فرمود: مر خداى را صراط مستقيم است و ذات و هويتش با هر موجود است گفت که هيچ کبير و صغير و عليم و جهول نيست و هيچ ذره‌اى در وجود نيست مگر اين که او بذاته موجود است و او راست صراط مستقيم پس هر موجودى بر صراط مستقيم است.«۴»

و لهذا وسعت رحمته

كل شيء من حقير و عظيم

از اين روى رحمت او همه چيز را از كوچک و بزرگ فرا گرفت.

شرح بيت سوم:

از اين روى كه عين الهى و ذات او در هر كبير و صغير هست رحمت او هر چيزى را چه در اندازه حقير باشد و چه عظيم فرا گرفته است. چون او رحمن

۲۵۵

بر كل است. چنانكه اله كل است. پس كل را ايجاد فرمود (صفت رحمانى) و همه را به كمالشان ايصال فرمود و رحمت آورد (رحمت رحيمى) و به رساندنشان به كمالشان بر ايشان رحمت مى‌كند. غضب و انتقام نيز از عين رحمت اوست. زيرا اكثر اهل عالم به سبب غضب و انتقام به كمالى كه بر ايشان مقدر است مى‌رسند اگر چه ملايم با طبعشان نيست.«۱»

ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّى عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ناصيه دابه «دال» است و چون «هو» ناصيه دابه را بگيرد «هو» مى‌شود و اين خود كلام حضرت هود عليه السلام است.

قيصرى گويد:

يعنى هيچ موجودى نيست مگر اينكه حق تعالى (به هويت غيبيه ساريه در كل) پيشانى آن موجود را گرفته است. (همانا كه رب من آنى كه مرا مى‌پرورد و مرا مى‌برد بر صراط مستقيم است) چون هر چه اهل وجود است حى است.

از آن تعبير به دابّه فرمود: يعنى هيچ چيز نيست مگر اينكه حق تعالى ناصيه او را گرفته است و به حسب اسمايش در او تصرف دارد و او را به طريقى كه مى‌خواهد مى‌برد و او بر صراط مستقيم است و به كلمه «هو» به هويت حق اشاره كرد كه با همه اسماء و مظاهر اوست و اينكه فرمود ربى كه كلمه رب را به خويشتن اضافه كرد و صراط را به صورت نكره آورد (بر راهى)، براى تنبيه به اين معنى است كه هر ربى بر صراط مستقيم خودش كه از حضرت الهيه برايش تعيين شده است مى‌باشد و صراط مستقيمى كه جامع همه طرق باشد، مخصوص به اسم الهى و مظهر او [كه خاتم (ص) است] مى‌باشد از اين روى در سوره فاتحه كه مختص به نبى ما صلّى الله عليه و آله و سلم است«۲» فرمود: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ بالام

عهد.«۳» «الصراط» یا آن ماهیت و حقیقتی که جزئیات آن از آن متفرع است. اگر گویی وقتی هر کسی بر صراط مستقیم باشد. پس در دعوت چه فایده است. گوییم دعوت از مضل به سوی

هادی و از جائر به سوی عدل است. چنانکه خدای تعالی فرمود: یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِینَ إِلَی الرَّحْمنِ وَفْداً.

شیخ در باب سی و سوم فتوحات فرماید:

قاری قرآنی این آیه یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِینَ إِلَی الرَّحْمنِ وَفْداً را قرائت کرد، ابو یزید بسطامی بشنید و بگریست که اشک از چشم او بر سر منبر آمد و فریاد برآورد و گفت: ای عجب چگونه به سوی او محشور می‌شود کسی که جلیس اوست. تا چون زمان ما رسید کسی ما را از این مطلب بپرسید. در جوابش گفتم: عجب نیست مگر از قول ابو یزید. چه بدانید که متقی جلیس جبار است که از سطوت او اتقا دارد (می‌ترسد و هراس دارد) و اسم رحمن را سطوتی نیست زیرا که رحمن نرمی و لطف و عفو و مغفرت عطا می‌کند. از این رو محشور می‌شود به سوی اسم رحمن از اسم جباری که معطی سطوت و هیبت است. چه آن که در دنیا جبار جلیس متقین است. از آن رو که متقیانند (یعنی می‌ترسند و حساب می‌برند).

فکلّ ماش فعلی صراط الربّ المستقیم. فهو غیر مغضوب علیهم من هذا الوجه و لا ضالّون.

پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم است و وی از این روی نه مغضوب علیهم است و نه ضالّین.

قیصری گوید:

زیرا او مظهر اسمی است که رب او در آن طریق است پس مقتضای اسم خودش می‌باشد و چیزی غضب نمی‌کند بر کسی که به مقتضای طبیعت آن چیز عمل می‌کند. پس داخل در مغضوب علیهم و ضالّین نیست. اگر چه نسبت به ربی که در حکم، با او مخالف است داخل در حکم ایشان«۱» است.

چون عبید مضل نسبت به عبید هادی. پس چون ضلال نسبت به رب دیگر است نه به ذات خودش گفت:«۲» فکما کان الضلال عارضا کذلک الغضب الإلهی عارض، و المآل إلی الرحمة التی

وسعت کلّ شیء و هی السّابقة.

شیخ فرمود: همان گونه که ضلال عارض است همچنین غضب الهی هم عارض است و مآل به رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته است و رحمت سابق است. (اول رحمت است).

[جمیع ما سوای حق تعالی دابّه است]

و کلّ ما سوی الحقّ فهو دابّة لأنّه ذو روح و ما ثمّة من یدبّ بنفسه و إنّما یدبّ بغیره.

فهو یدبّ بحکم التبعیة للذی هو علی الصّراط المستقیم.

جمیع ما سوای حق تعالی دابّه است. زیرا جان دارد (چه جماد باشد چه نبات و چه حیوان). و در عالم کسی که بذاته دابّه باشد نیست، بلکه به غیر خود.«۱» در جنبش و حرکت است. پس آن که دابّه است، به حکم تبعیت مر ربی را که بر صراط مستقیم است در جنبش و حرکت است.

(پس حرکت و آثار وجودی هر متعینی منتهی به حق می‌شود و او مبدأ صورت است و صورت تابع اوست).

فإنّه لا یکون صراطا إلّا بالمشی علیه چه اینکه رب، صراط نیست مگر به مشی بر او (پس صراط و ماشی بر او حق است).

إذا دان لک الخلق

فقد دان لک الحقّ

پس از آن که شیخ فرمود هر صاحب روحی به تبعیت حرکت رب حاکم بر او حرکت می‌کند بعد از آن عکس آن را که تبعیت حق مر خلق راست آورده و مراد از (دان) انقیاد و اطاعت است که از دین مشتق است. یعنی اگر خلق مطیع و منقادت شد، همانا حق اطاعتت کرده است، زیرا طاعت خلق، ظل طاعت حق است و طاعت حق سابق است بر طاعت خلق (چون حق رب خلق است و آثار خلق تبع آثار رب است. پس رب مقدم است و خلق ظل) و سبب این طاعت که طاعت حق است مر تو را، اطاعت عین توست مر حق را به قبول کردن تجلی وجودی و نیکو پذیرفتن آن مر احکام اسمایش را زیرا حق مطیع آن است که اطاعتش کرد. چنانکه فرمود: أُجِیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ (أجیب اطاعت رب است و «دعان» اطاعت خلق است. یعنی قبول و

قابلیت خلق«۱» و فرمود: ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ و در حدیث قدسی است:

«من اطاعنی أطعته و من عصانی فقد عصیته».«۲»

و إن دان لک الحقّ

فقد لا یتبع الخلق

چون حق برایت تجلی کرد و اطاعت کرد تو را و اسرارش را برایت کشف کرد. پس گاهی خلق به قبول آن و احکام آن تجلی متابعت می‌کند. چون مریدان و مؤمنان از انبیا و اولیا و گاهی خلق متابعت نمی‌کنند چون منکران و کافران که مطرودان از باب الله هستند مر اهل الله را و سبب این امتناع، امتناع اعیانشان است در غیب از نور حق و ابائشان است از قبول حق. زیرا که ظاهر نمی‌شود بر ایشان مگر آن چه نهفته است در ایشان. پس اگر حقی که ظاهر است در صورت تو (یعنی آن وجود فعلی و اطاعتش مر تعین تو را) اطاعت کرد تو را، گاهی خلق را متابعت می‌کند به حکم مناسبتی که بین تو و ایشان است در أرواح و اسماء و گاهی متابعت نمی‌کند که بین روح تو و ارواحشان تنافر«۳» است«۴».

فحقق قولنا فیه

فقولی کلّه الحق

پس اعتقاد و عقیده حق و صدق در گفتار من داشته باش چه اینکه گفتار من همه حق است.

زیرا از خداوند علیم به تجلی علمی بر من فایض می‌شود. چنانکه در صدر کتاب گفته است و در فتوحاتش گفت: خداوند متعال مرارا برایم تجلی کرد و به من فرمود: بندگانم را نصیحت کن.«۵»

فما فی الکون موجود

تراه ماله نطق

پس در کون موجودی نمی‌بینی که برای او نطق نباشد. یعنی هر موجودی را روح مجردی است ناطق به لسانی که سزاوار اوست نه لسان حال چنانکه محجوبان گمان می‌کنند. خدای متعال فرمود: وَ إِنْ من شَیْ‌ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ.

شیخ در باب دوازدهم فتوحات فرمود:

در حدیث آمده است که برای مؤذن شهادت می‌دهد به اندازه امتداد صوت او از هر خشک و تری، و روایات از این قبیل بسیار است «و نحن زدنا مع الایمان بالأخبار الکشف» چه اینکه شنیدیم سنگها ذکر خداوند می‌کردند و به چشم دیدیم به زبانی نطق می‌کردند که گوشمان می‌شنید و با ما مخاطبه می‌کردند چون مخاطبه کردن عارفین بجلال الله که هر انسانی ادراک آن نمی‌کند.

قیصری فرماید:

همانا نطق بعضی از موجودات مختفی شد به سبب عدم اعتدال او، آن اعتدالی که موجب و علت ظهور این فعل بود. لذا هر کسی نطق او را نمی‌شنود و نطق او در باطن باقی می‌ماند و شخص محجوب گمان می‌کند برای او نطق نیست و کامل چون حجاب از او برکنار است روحانیت هر چیز را مشاهده می‌کند و نطق هر زنده را چه باطن و چه ظاهر ادراک می‌کند «و الحمد للّٰه اولا و آخرا.»«۱»

و ما خلق تراه العین

إلّا عینه حقّ

خلقی که در وجود، چشم آن را مشاهده می‌کند نیست مگر اینکه عین او و ذات او عین حق است که در این صورت ظاهر شده است. پس آن چه که مشهود است حق است و خلق جز موهومی بیش نیست از این روی آن را خلق گفته‌اند (که خلق به معنی اختلاق است).

و لکن مودع فیه

لهذا صوره حقّ

و لکن حق در خلق نهفته است که صورتهای خلق ظرف حقند.

حق، وجود صرف است و خلق، عدم صرف و بین وجود و عدم هیچ مناسبتی نیست.

چون این هست است و آن نیست. پس آن که تفوه به حلول و اتحاد کرده است اختلاق است و افتراء شیخ شبستری گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است

و چون مظاهر و شئون حق به اسم صور خلق در آمده است که حق در وعاء این صور تجلی کرده است.«۱» پس این اوعیه هر یک ساتر حقند و حق ظاهر نمی‌شود مگر آن گاه که این صورتها فانی شود و آن پرده‌ها کنار رود. پس خلقی که نور حقند و مجلای ظهور او و حجاب خودند آن گاه که از حجاب درآمدند به حق رسیدند این است معنای فنای فی الله.

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

خوشا کسی که در این راه بی‌حجاب رود

امام باقر علیه السلام فرمود: «محمد (ص) حجاب الله تبارک و تعالی»«۲» است و رسول الله (ص) فرمود: «اول ما خلق الله نوری» و رسول الله خود، نور است. امام باقر فرمود:

حجاب خداوند است، فهم کن و الله اعلم بالصواب.

و اعلم أن العلوم الإلهیة الذوقیة الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوی الحاصلة منها کونها ترجع إلی عین واحدة. فان الله تعالی یقول: «کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش بها و رجله التی یسعی بها». فذکر أن هویته هی عین الجوارح التی هی عین العبد. فالهویة واحدة و الجوارح مختلفة و لکل جارحة علم من علوم الأذواق یخصّها من عین واحدة تختلف باختلاف الجوارح، کالماء حقیقة واحدة تختلف فی الطعم باختلاف البقاع، فمنه عَذْبٌ فُراتٌ و منه مِلْحٌ أجاجٌ، و هو ماء فی جمیع الأحوال لا یتغیّر عن حقیقته و ان اختلفت طعومه.

بدان علوم الهی ذوقی که برای اهل الله حاصل است به اختلاف قوایی که از آن قوا علم حاصل می‌شود مختلف است. با اینکه همه قوا به عین واحد برمی‌گردند. زیرا خدای متعال می‌فرماید: من شنوایی او هستم که به آن می‌شنود و بینایی او هستم که به

آن می‌بیند و دست او هستم که به آن حمله می‌کند و پای او هستم که به آن می‌شتابد.

پس خداوند فرمود: هویت او عین جوارحی است که آنها عین عبدند پس هویت یکی است و جوارح مختلف و هر یک از این جوارح را علمی از علوم اذواق است که مختص به آن جارحه است و همه از عین واحدند که به اختلاف جوارح مختلف شدند.

چون آب که حقیقت واحدهٔ است که طعم آن به اختلاف بقعه‌ها مختلف می‌شود. پس بعضی از آبها شیرین و گواراست و بعضی از آبها شور و تلخ و آب در همه احوال آب است که از حقیقتش متغیر نمی‌شود اگر چه طعمهایش مختلف می‌گردد.

و هذه الحکمهٔ من علم الأرجل و هو قوله تعالی فی الأکل لمن أقام کتبه: وَ من تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ فان الطریق الذی هو الصّراط هو للسلوک علیه و المشیء فیه و السّعی لا یکون إلّا بالأرجل.

و این حکمت احدیت از علم ارجل است که خدای متعال فرمود: در خوردن برای کسی که کتب او را برپا داشت وَ من تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ (مائده: ۶۶) زیرا طریقی که راه است، برای سلوک بر آن طریق است و مشی در آن طریق و سعی کردن نمی‌باشد مگر به پاها.

تشبیه معقول است به محسوس که چنانچه در مسافت جسمانی سیر به واسطه ارجل است که آدمی را به مقصد می‌رساند، تقرب به حق تعالی سیر در مسافتی است به سوی مقصدی که فنای فی الله می‌آورد و بقای باللّه، در فنای فی الله احدیت ذاتیه حاصل می‌شود و در بقای باللّه احدیت اسمائیه. که چنین کسی می‌تواند سفر چهارم کند از حق به خلق برگردد و عباد الله را به کمال برساند.

فلا ینتج هذا الشّهود فی أخذ النواصی بید من هو علی صراط مستقیم إلّا هذا الفنّ الخاص من علوم الأذواق.

و این شهود را که نواصی یعنی پیشانی‌ها در دست آن کس است که بر صراط مستقیم است (و رسیدن به معنای آیه ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها را نتیجه نمی‌دهد مگر این فن خاص از علوم اذواق (چون حق تعالی نواصی هر ذی روح را در دست دارد).

و نسوق المجرمین و هم الذین استحقوا المقام الذی ساقهم الیه بریح الدبور التی أهلکهم عن نفوسهم بها.

خداوند همچنان که قائد«۱» است سائق نیز هست که فرمود: وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلى جَهَنَّمَ. (مریم: ۸۶).

قیصری گوید:

پس مجرمان را که کاسب هیئات و صفاتی هستند که به آن هیئات و صفات داخل جهنم شده‌اند و به داشتن صور اهوا که از نفوسشان ناشی شده سزاوار جهنم شده‌اند- و این صور همان باد دبور«۲» است، از

آن روی که از جهت خلقیت و عالم هیولانی تاریک حاصل شده است- به عین جهنم که بعد متوهّم است می‌راند. پس آنها را به داشتن آن صفات از نفوسشان هلاک می‌کند یعنی آنها را از نفوسشان به آن باد دبور فانی می‌کند و ایشان را به ذات خود می‌رساند (یعنی به اسم مضلّ می‌رساند).«۳»

فهو یأخذ بنواصیهم و الریح تسوقهم- و هو عین الأهواء التی کانوا علیها- الی جهنم، و هی البعد الذی کانوا یتوهّمونه.

فلمّا ساقهم الی ذلک الموطن حصلوا فی عین القرب فزال البعد فزال مسمی جهنم فی حقّهم، ففازوا بنعیم القرب من جهۀ الاستحقاق لأنّهم مجرمون.

پس حق تعالی نواصی مجرمان را آخذ است و به باد که عین اهوایی است که بر آن بودند به جهنم سوقشان می‌دهد و جهنم آن بعدی است که گمان می‌کردند.

قیصری گوید:

از آن جا که در نفس الامر برای کسی بعدی از خدا نیست زیرا موطنها و مقامات همگی صور مراتب حقند، لذا بعد را به اینکه امری است متوهّم وصف نمود.«۴»

پس خداوند چون آنها را به آن موطن سوق داد در عین قرب حاصل شدند (به قرب

رسیدند) پس بعد زایل شد و مسمای جهنم در حق ایشان زایل شد. پس به نعیم قرب رستگار شدند از جهت استحقاقشان (آن استحقاقی که آنها را به جهنم کشاند) چون که مجرمند.

قیصری در شرح گوید:

جهنم مظهری کلی از مظاهر الهیه است که محتوی بر مراتب جمیع اشقیاء است. چنانکه جنت مظهر کلی است که محتوی بر جمیع مراتب سعداء است.

پس اعیان اشقیاء کمالشان به دخول در جهنم حاصل می‌شود. چنانکه اعیان سعداء کمالشان به دخول در بهشت حاصل می‌شود و به این معنی اشاره فرموده است رسول الله «ان العبد لا یزال یعمل بعمل أهل الجنّۀ حتّی لا یبقی بینه و بین الجنۀ إلّا شبرا فیعمل عمل اهل النار فیدخل فیها، و لا یزال العبد یعمل بعمل اهل النار حتّی لا یبقی بینه و بین النار الّا شبرا فیعمل عمل أهل الجنّۀ فیدخل فیها».

پس هر یک از اشقیاء چون داخل جهنم شده است به کمالش که عین او اقتضا می‌کرد و اصل شده است و این کمال عین قرب نسبت به رب اوست چنانکه اهل بهشت چون در بهشت داخل شدند به کمالشان و مستقرّشان«۱» و به ربّشان قرب یافتند. این معنی در صورتی است که مراد به مجرمان، اهل نار باشد امّا اگر مراد از مجرمان سالکان باشند پس مراد به جهنم، دار دنیا خواهد بود و بدین معنی اشکالی پیش نخواهد آمد.«۲»

خلاصه گفته شرّاح فصوص در این مقام این است که چون موجودات همه تجلیات ذات حق هستند و به نحوه اضافه اشراقیه بود و نمود دارند و در دار هستی یک حقیقت بیش نیست که «غیرتش غیر در جهان نگذاشت» دم به دم ندای لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ به گوش ما سوی الله می‌رسد و همه در مقابل اصلشان که حقیقةُ الحقائق است خاضع و خاشعند. عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ (طه: ۱۱۱) و حق تعالی هم که حقیقت وجود است در مقام اقتدار و سلطنت مطلقه‌اش که کسی کفو با او نیست و با او معیت ندارد بلکه همه قائم به او هستند فرمود: ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها یعنی

ما سوی الله در دست اقتدار (هو) هستند و چون این حقیقت محیط است بر همه که به هر سوی روی آوری این هو ناصیه آنها را در دست دارد، تعبیر به هو شد مثلا نفرمود که ناصیه‌شان در دست من است. مجرمان از این حقیقت آگاه نیستند و پندارند که از خدایشان دورند و به خواهشهای نفسانی‌شان عمل کردند که این خواسته‌ها اهوایی است که بر ایشان باد هلاک کننده است، که باد دبورش گویند. از آن روی که از مغرب و پشت شمس

حقیقت که خلاف صراط مستقیم است وزیده است آن جا که سخن از اقتدار مطلق و سلطنت مطلقه الهی است چون اوست و دیگری نیست یعنی واسطه بردار نیست احدی را در کار خود که اقتدار و سلطنت اوست شرکت نداد ولی در مقام هلاک مجرمان چون هلاکت از حق نیست بلکه از دبور اهوای آنهاست هلاک را به اهوایشان نسبت داد ولی مطلقا دست اقتدار و سلطنتش را از سر آنان برنداشت که فرمود: وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِینَ إِلی جَهَنَّمَ وِرْداً (مریم: ۸۶) این مجرمان که به اقتضای عین ثابت که خواسته سرشت آنان بود و جز این نمی‌کردند شیخ از آن تعبیر کرد که به جهنم رفتند نه آن که مراد جبر به اصطلاح معروف در مقابل اختیار باشد و چون مجرم گمان می‌کرد که از حق دور است و حال اینکه حق فرمود: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لکِنْ لا تُبْصِرُونَ (واقعه: ۸۵) و فرمود: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ من حَبْلِ الْوَرِیدِ. (ق: ۱۶) و اختصاص به هیچ انسانی داده نشد یعنی با همه این قرب را دارد و چون آدمی از دنیای غرور رخت بربست آن گاه متنبه می‌شود، فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ (ق: ۲۲) لا جرم آن بعد متوهّم زایل می‌شود و جهنم به این عنوان و اسم یعنی جهنمی که بعد بود از آنها برداشته می‌شود که به عین قرب رسیدند ولی به عنوان و اسم دیگر

در جهنم اعمالشان به سر می‌برند که قرب را در موطن جهنم می‌یابد. پس در موطن جهنم قرب حاصل شده است که کانّ جهلی بر کنار شد و علمی پیش آمد نه آن که جهنم مطلقا از آنها زایل شده است.«۱»

فما أعطاهم هذا المقام الذّوقی اللّذیذ من جهۀ المنّۀ، و إنّما أخذوه بما استحقّته حقائقهم من أعمالهم التی کانوا علیها، و کانوا فی السّعی فی أعمالهم علی صراط الربّ المستقیم لأنّ نواصیهم کانت بید من له هذه الصفۀ.

۲۶۵

فما مشوا بنفوسهم و إنّما مشوا بحکم الجبر إلی أن وصلوا الی عین القرب. وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُونَ. و إنّما هو یبصر فإنّه مکشوف الغطاء فبصره حدید.

پس خداوند این مقام ذوقی لذیذ«۱» را از جهت منت و فضل (بدون عملشان) به آنها داده است. بلکه این مقام را أخذ کردند به آن چه که اعیان ثابته ایشان و اصول قابلیتشان استحقاق داشت (چنانکه در اهل بهشت به فضل اوست). پس اینها در سعی در اعمالشان بر صراط رب مستقیمند زیرا که نواصی‌شان در دست کسی است که او را این صفت استقامت بر صراط است (که اعمالشان به حسب متابعت نفس و هوی در دست رب حاکم بر آنهاست که به ربوبیت حاکم است).

پس آنها خودشان به موطن جهنم نرفتند بلکه به حکم جبر رفتند به موطن جهنم تا به عین قرب رسیدند و خداوند فرمود: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُونَ و همانا که متوفی می‌بینند زیرا پرده از او برداشته شد، پس چشم او تیز است.«۲»

فما خصّ میّتا من میّت ای ما خصّ سعیدا فی القرب من شقیّ. وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ من حَبْلِ الْوَرِيدِ و ما خصّ إنسانا من إنسان. فالقرب الإلهی من العبد لا خفاء به فی الإخبار الإلهی فلا قرب أقرب من أن تکون هویته عین أعضاء العبد و قواه، و لیس العبد سوی هذه الأعضاء و القوی فهو حقّ مشهود فی خلق متوهم، فالخلق معقول و الحقّ محسوس مشهود عند المؤمنین و أهل الکشف و الوجود و ما عدا هذین الصّنفین فالحقّ عندهم معقول و الخلق مشهود.

پس هیچ میتی را در نسبت قرب از میتی اختصاص نداد. یعنی سعید را در قرب از شقی اختصاص نداد و فرمود: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ من حَبْلِ الْوَرِيدِ.«۳» پس انسانی را از انسانی در این قرب اختصاص نداد.

پس قرب او شامل کل است. پس قرب الهی به عبد، (مطلقا چه سعید چه شقی) چنانکه در اخبار الهی است هیچ خفایی در او نیست. پس هیچ قربی اقرب از این نیست که هویت حق تعالی عین اعضای عبد و قوای عبد است و نیست عبد مگر همین اعضا و

قوا. پس عبد حق است که در خلق متوهم مشهود است. پس در نزد مؤمنان و اهل کشف و وجود«۱» خلق، معقول است و حق محسوس مشهود و جز این دو صنف (مؤمن و اهل کشف) حق در نزدشان معقول است و خلق مشهود (و اینها محجوبند).

[اهل حجاب به منزله آب شور تلخند]

فهم بمنزلهٔ الماء الملح الأجاج، و الطائفهٔ الأولی بمنزلهٔ الماء العذاب الفرات السّائغ لشاربه. فالناس علی قسمین: فمن الناس من یمشی علی طریق یعرفها و یعرف غایتها، فهی فی حقّه صراط مستقیم و من الناس من یمشی علی طریق یجهلها و لا یعرف غایتها و هی عین الطریق التی عرفها الصنف الآخر.

فالعارف یدعو الی الله علی بصیرهٔ، و غیر العارف یدعو الی الله علی التقلید و الجهالهٔ.

اهل حجاب به منزله آب شور تلخند (که صاحبش را سیراب نمی‌کند و عطش او را فرو نمی‌نشاند) و طایفه نخستین که اهل کشف و وجودند به منزله آب شیرین و گوارایند (که برای صاحبش نافع و) برای نوشنده آن گواراست. پس مردم بر دو قسمند. بعضی در سلوکشان بر طریقی هستند که می‌دانند آن طریق، حق است و می‌دانند غایت آن حق است (و طارق و مطروق الیه حق است) پس سلوک در حق او صراط مستقیم است (که می‌داند منتهی به حق می‌شود و اینان عارفان موحّدند).

و بعضی از مردم در راهی گام می‌زنند که از حقیقت آن بی‌خبرند و غایت آن را نمی‌دانند (که به حق منتهی می‌شود پس این طریق در حق او صراط مستقیم نیست) اگر چه در نزد عارفان آن بعینه همان صراط مستقیم است.

پس عارف دعوت می‌کند به خدا بر بصیرت.

زیرا می‌داند چه کسی خلق را دعوت می‌کند و داعی کیست و مدعو کیست و از حکم کدام اسم او را می‌گیرد و خلاص می‌کند و در تحت کدام اسم او را در می‌آورد و راحتش می‌کند.

و غیر عارف دعوت به خداوند می‌کند از روی تقلید و جهالت.

خدای متعال از لسان پیغمبرش فرمود: قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللهِ عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ من اتَّبَعَنِي (یوسف: ۱۰۸) من اتّبعنی اولیا و وارثان دعوت انبیا هستند نه مقلدان که

۲۶۷

ارباب جهالتند.

فهذا علم خاص يأتى من أسفل سافلين، لان الأرجل هى السّفل من الشخص، و أسفل منها ما تحتها و ليس إلّا الطريق. فمن عرف أنّ الحقّ عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإنّ فيه جلّ و علا يسلك و يسافر إذ لا معلوم إلّا هو، و هو عين السّالک و المسافر. فلا عالم إلّا هو.

این علم کشف و وجود علم خاصی است که از اسفل سافلین حاصل می‌شود زیرا که پاها سفل اعضای شخص است و اسفل از آن چیزی است که زیر آن است و جز راه نیست. پس کسی که دانست حق عین راه است، واقعیت را آن گونه که هست شناخته است. زیرا این عارف در حق جلّ و علا سلوک و سفر می‌کند زیرا جز او معلومی نیست و او عین وجود و سالک و مسافر است پس عالمی نیست مگر او.«۱»

چنانکه معلومی نیست مگر او زیرا که سلوک، از آثار است (که ماهیاتند) به افعال و از افعال به اسماء و صفات و از اسماء و صفات به ذات و همه اینها مراتب حق است. حق در همه آنها ظاهر است و موجود و معلومی نیست مگر او. پس عارف واقعیت را آن گونه که هست شناخت (که همه ظهور او هستند و حق تعالی در همه ظاهر) و دانست که سلوک و سفرش در حق واقع است و دانست که حق است که سلوک و سفر می‌کند در مراتب وجود خودش نه غیری. پس عالِم و معلوم اوست نه غیر که غیری نیست.«۲»

فمن أنت به فاعرف حقيقتک و طريقتک، فقد بان لک الامر على لسان الترجمان إن فهمت فهو لسان حقّ فلا يفهمه إلّا من فهمه حقّ.

پس تو کیستی؟ بشناس حقیقت و طریقت خود را همانا که امر به لسان ترجمان برای تو روشن شد اگر فهمیده باشی و این لسان ترجمان لسان حق است پس آن را نمی‌فهمد مگر کسی که حق وی را تفهیم کرده باشد.«۳»

۲۶۸

فان للحقّ نسبا كثيرة و وجوها مختلفة: ألا ترى عادا قوم هود كيف قالُوا هذا عارِضٌ مُمْطِرُنا فظنّوا خيرا باللّه تعالى و هو عند ظنّ عبده به فأضرب لهم الحقّ عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم و أعلى فى القرب،

فإنّه إذا أمطرهم فذلک حظّ الأرض و سقی الحبّة فما یصلون الی نتیجة ذلک المطر إلّا عن بعد فقال لهم: بَلْ هُوَ ما اسْتَعْجَلْتُمْ به رِيحٌ فِيها عَذابٌ أَلِيمٌ.

چه اینکه حق تعالی را نسبتهای بسیار و وجوه گوناگون است آیا نمی‌بینی (استشهاد است بر کثرت نسبت و گوناگون بودن وجوه) که عاد قوم هود چگونه گفتند این أبر است که به ما باران می‌دهد (و به ما نفع می‌رساند). پس به خدایشان ظن خیر بردند و خدا هم در نزد ظن بنده‌اش است. پس خداوند از این قولشان روی گرداند، پس به آنها خبر داد آن چه را که در قرب، اتمّ و اعلی است. زیرا آن چه را که از ناحیه أبر به اینها می‌داد اولا حظّ زمین بود و ثانیا سیراب کردن حبّه و آنها به نتیجه این مطر نمی‌رسند مگر از دور (زیرا باران چون دانه کاشته را سیراب کند ناچار باید زمان دراز و مدت بسیار بر او بگذرد تا نتیجه‌اش حاصل شود و از آن غذای جسمانی حاصل گردد پس این مطر از حظوظ انفس ایشان است که آنها را از حق دور می‌کند و حال اینکه این هلاک آنها را فی الحال به ربشان می‌رساند و به او نزدیک می‌گرداند). بنا بر این به آنها فرمود: این آن چیزی است که شتاب می‌کردید، بادی است که در آن عذاب الیم است.

فجعل الریح إشارة إلی ما فیها من الراحة لهم فإن بهذه الریح أراحهم من هذه الهیاکل المظلمة و المسالک الوعرة و السّدف المدلهمّة، و فی هذه الریح عذاب أی أمر یستعذبونه إذا ذاقوه، إلّا إنّه یوجعهم لفرقة المألوف.

فباشرهم العذاب فکان الأمر إلیهم أقرب مما تخیّلوه فدمّرت کلّ شیء بأمر ربّها، فأصبحوا لا یری إلّا مساکنهم و هی جثثهم التی عمّرتها أرواحهم الحقّیة.

فزالت حقّیة هذه النسبة الخاصة و بقیت علی هیاکلهم الحیاة الخاصة بهم من الحقّ التی تنطق بها الجلود و الایدی و الأرجل و عذبات الأسواط و الأفخاذ، و قد ورد النص الإلهی بهذا کله.

پس حق تعالی ریح را اشاره به چیزی فرمود که در آن برایشان راحت است. زیرا به این ریح آنها را از این هیاکل تاریک و راههای سخت هلاک کننده و حجب ظلمانی راحت گردانید و در این ریح عذابی است. یعنی امری است که چون آن را به حسب

روحانیتشان بچشند شیرینش می‌شمارند، جز اینکه آنان را به جهت دوری‌شان از آن چه بدان انس دارند به درد می‌آورد.

پس عذاب مباشرشان شد، پس امری (که در حقیقت مطلوبشان بوده) به ایشان نزدیک‌تر است از آن چه که تخیل کردند. پس آن ریح به امر پروردگارش هلاک کرد کل شیء را که آن چنان گردیدند که دیده نمی‌شد مگر مساکنشان و آن مساکن جثه‌هایشان بود که أرواح حقیقی‌شان آن جثه‌ها را معمور داشت.

پس حقیّت این نسبتهای خاصه که مدبر و عامر تن بوده‌اند زایل شده است و بر هیکلهای خاص خودشان (که وجود نفسی آنهاست و حیات سریان حقیقهٔ الحقائق در آنهاست) باقی مانده است. آن حیات خاص به خودشان که به آن حیات پوستها و دستها و پاها و عذبات تازیانه‌ها ناطقند (چنانکه در قرآن و حدیث آمده است) و نص الهی در همه این امور وارد شده است.

إلّا انّه تعالی وصف نفسه بالغیرهٔ و من غیرته حرّم الفواحش و لیس الفحش إلّا ما ظهر و أما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له.

فلمّا حرّم الفواحش أی منع أن تعرف حقیقهٔ ما ذکرناه و هی أنّه عین الأشیاء، فسترها بالغیرهٔ و هو أنت من الغیر.

جز اینکه خدای تعالی خودش را به غیرت وصف کرده است و از غیرتش این است که فواحش را حرام کرده است.

قیصری گوید:

حق تعالی غیور است که محجوبان را بر اسرار خود اطلاع نمی‌دهد از این روی حیات و نطق ایدی و ارجل و جلود و غیرها را از اهل الله پوشیده است و بر محبوبانش از انبیا و اولیا و صالحان گشوده است ... و چون فحش در لغت عبارت از ظهور است شیخ گفته است:«۱» و فحش نیست مگر آن چه ظاهر شده است اما فحش باطن برای کسی است که فاحش برای او ظاهر شد.

وجود ظاهر فاحش است یعنی ظاهر است و فهم آن برای محجوبان حرام که

نمی‌دانند این فواحش یعنی موجودات ظاهر، حقند در صورت خلق متوهم و آن وجوداتی که باطنند، فحشند یعنی فاحشند یعنی ظاهرند برای آن که باطن برای آنها فاحش است یعنی ظاهر است و چون خدای متعال فواحش را تحریم کرد یعنی مانع شد حقیقت آن چه ما گفتیم شناخته شود و آن حقیقت این است که الله سبحانه از جهت حقیقت، عین اشیا است، پس آن حقیقت را به غیرت خود بپوشانید و این غیرت، تویی که غیرت مأخوذ از غیر است.

چون انانیتها حجابند زیرا انانیت تو مغایر با حق سبحانه است و پوشیده است حقیقت حق تعالی به انانیت تو. این معنایی است درباره غیرت که شیخ در آن متفرد است از آن روی که غیرت را غیر دانسته است.

فالغیر یقول، السّمع سمع زید، و العارف یقول السّمع عین الحقّ، و هکذا ما بقی من القوی و الأعضاء. فما کلّ أحد عرف الحقّ فتفاضل الناس و تمیّزت المراتب فبان الفاضل و المفضول.

و اعلم أنّه لمّا أطلعنی الحقّ و أشهدنی أعیان رسله علیهم السلام و أنبیائه کلّهم البشریین من آدم الی محمد- ص- أجمعین فی مشهد أقمت فیه بقرطبهٔ سنهٔ ست و ثمانین و خمسمائهٔ، ما کلّمنی أحد من تلک الطائفهٔ إلّا هود علیه السلام فإنّه أخبرنی بسبب جمعیتهم، و رأیته رجلا ضخما فی الرجال حسن الصورهٔ لطیف المحاورهٔ عارفا بالأمور کاشفا لها، و دلیلی علی کشفه لها قوله: ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ. و أی بشارهٔ للخلق أعظم من هذه؟ غیر می‌گوید: سمع، سمع زید است. عارف می‌گوید سمع عین حق است و همچنین در دیگر قوا و اعضا. پس هر کسی حق را نمی‌شناسد. پس در این معرفت مردم از یک دیگر تفاضل پیدا کردند و مراتب از یک دیگر متمیز شدند.

بدان که چون حق تعالی مرا اطلاع داد و اعیان رسلش و انبیایش از رسل و انبیاء بشری«۱» را از آدم تا محمد صلوات الله علیهم أجمعین در مشهدی که در قرطبه بودم در

سنه ۵۸۶ به من نمود. کسی با من از آن طایفه صحبت نکرد مگر هود علیه السلام که او مرا به سبب جمعیتشان خبر داد و هود علیه السلام را مردی تنومند«۱» و نیکو صورت، لطیف المحاورهٔ، عارف به امور و کاشف امور دیدم. دلیل من بر کشف هود امور را این است که هود فرمود: ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: ۵۶) و چه بشارتی برای خلق از این سخن بزرگتر. (اینکه بفهمند همه در دست قدرت خداوندند).

ثم من امتنان الله علینا أن أوصل إلینا هذه المقالهٔ عنه فی القرآن، ثم تمّمها الجامع للکلّ محمد- ص- بما أخبر به عن الحقّ بأنّه عین السّمع و البصر و الید و الرّجل و اللّسان: أی هو عین الحواسّ، و القوی الروحانیهٔ أقرب من الحواسّ، فاکتفی بذکر الأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحدّ.

سپس از امتنان حق تعالی بر ما اینکه این مقاله را در قرآن از هود به ما رسانده است.

سپس جامع کل، محمد (ص) آن مقاله را تتمیم کرده است به آن چه که از حق خبر داد که حق تعالی عین سمع و بصر و دست و پا و زبان است یعنی حق تعالی عین حواس است و قوای روحانیه به خداوند نزدیک‌تر از حواس هستند پس حضرت رسول الله به گفتن ابعدی که معلوم است اکتفا کرده است از گفتن اقربی که مجهول است.

مقصود اینکه: جای سؤال است که در قرب نوافل رسول الله خبر داد حق تعالی چشم و گوش و دست و پا و زبان بنده می‌شود چرا نفرمود حق تعالی جان عبدش می‌شود.

جواب اینکه جان و دیگر قوای روحانی چون واسطه بین حق و قوای جسمانی‌اند و واسطه نزدیک‌تر است به اصل و ذو الواسطهٔ دورتر پس حق تعالی که عین امر دورتر یعنی عین ذو الواسطه که قوای جسمانی و اعضا و جوارحند می‌باشد، به طریق اولی عین واسطه هم خواهد بود که به ذکر أبعد از ذکر اقرب اکتفا کرد.

فترجم الحقّ لنا عن نبيّه هود، مقالته لقومه بشرى لنا، و ترجم رسول الله- ص- عن الله مقالته بشرى: فكمل العلم فى صدور الذين أوتوا العلم وَ ما يَجْحَدُ بِآياتِنا إِلَّا الْكافِرُونَ فإنّهم يسترونها و إن عرفوها، حسدا منهم و نفاسة و ظلما.

پس حق تعالی سخن پیغمبرش هود را که به قومش فرمود، برای ما به عنوان بشری

(مژده) ترجمه فرمود و رسول الله (ص) از جانب خداوند مقاله او را باز به عنوان بشرای ما ترجمه کرد. پس علم در سینه کسانی که علم داده شده‌اند به این دو ترجمه کامل شد و آیات ما را انکار نمی‌کند مگر کافران که (به سبب انکارشان و قبول نکردن شرایع از جانب حق تعالی) ساتر حقند زیرا کافران آیات الهی را می‌پوشانند اگر چه آنها را شناختند. این پوشاندن از روی حسدشان و از روی نفاست«۱» و ظلم است.

و ما رأينا قطّ من عند الله فى حقّه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلّا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه.

أوله العماء الذى ما فوقه هواء و لا تحته هواء. فكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق.

و ما هیچ گاه چیزی را از جانب خدا در حق خداوند تعالی ندیدیم چه در آیتی که (آن را از مقام جمع الهی) نازل فرموده یا از آن خبر داده است یا پیغمبر ما به ما رسانده است. جز اینکه او را به تحدید یافتیم (یعنی در حد و اندازه و تعینات یافتیم). چه تنزیه باشد چه غیر تنزیه (تشبیه).

اول این تحدید مرتبه عمائیه است که نه فوق او هواست و نه تحت او

و حق در عماء بود پیش از آن که خلق را بیافریند.

عماء أبر رقیق است أبر در عالم دنیا در فضا در میانه هوا قرار می‌گیرد که فوق او هم عنصر هواست و تحت او هم عنصر هواست. در حدیث آمده است که عربی اعرابی به نام ابو رزین از رسول الله می‌پرسد که خدای ما پیش از آن که خلق را بیافریند در کجا بوده است «این کان ربّنا قبل ان یخلق الخلق» رسول الله در جواب فرمود: «فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء» یعنی خداوند در عمائی که آن عماء از جنس این عماء عالم دنیا نیست بوده است زیرا عماء را وصف کرده است به اینکه زیر و زبرش هوا نیست پس عماء در حدیث اشاره است به امری ورای عالم طبیعت. بدان که نفس انسانی یعنی دم او قائم به نفس ناطقه است که صادر از اوست و این دم تا به مخارج حروف نخورد حرفی به وجود نمی‌آید و حرف نیست مگر تعینات همین دم که به مخارج حروف از انتهای حلق تا ابتدای لب می‌باشد. عماء در حدیث اشاره است به نفس رحمانی که صادر

نخستین و تعین اول است. در این مرتبه، خلق نیست و چون این نفس رحمانی به تعینات گوناگون درآید خلق، به ظهور پیوندد. و این خلق نیست مگر برخورد نفس رحمانی به تعینات که «من و تو عارض ذات وجودیم» که این تعینات به منزله مخارج حروفند و چون این نفس رحمانی در ما سوی الله سریان دارد آن را به أبر رقیق تعبیر فرمود.

ثم ذکر أنّه استوی علی العرش، فهذا أیضا تحدید.

سپس حق جلّ و علا فرمود که بر عرش استوا یافت.

این نیز تحدید دیگر است زیرا که استوا بر عرش ظهور اسم رحمانی است در صورت عرشیه.«۱»

ثم ذکر أنه ینزل إلی السّماء الدّنیا فهذا تحدید.

سپس حق تعالی فرمود که به آسمان دنیا نازل می‌شود (در حدیث است که حق تعالی به لسان پیغمبرش فرمود: «انّ اللّه ینزل کلّ لیلة الی السّماء الدنیا فیقول هل من تائب فأتوب علیه. هل من مستغفر فاغفر له») این نیز تحدید است.

ثم ذکر أنّه فی السّماء و أنّه فی الأرض و أنّه معنا أینما کنّا إلی أن أخبرنا أنّه عیننا و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلّا بالحدّ.

سپس فرمود که او در آسمان و در زمین است هُوَ الَّذِی فی السَّماءِ إِلهٌ وَ فی الْأَرْضِ إِلهٌ (زخرف: ۸۴) و فرمود: که او با ماست هر کجا هستیم: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ (حدید: ۴) تا اینکه خبر داد که او عین ماست (چنانکه فرمود: «کنت سمعه و بصره إلخ» و ما محدودیم پس حق تعالی وصف نکرده است خودش را مگر به حد.

و قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ حدّ أیضا ان أخذنا الکاف زائدة لغیر الصفة.

و من تمیّز عن المحدود فهو محدود بکونه لیس عین هذا المحدود. فالإطلاق عن التقیّد تقیید و المطلق مقیّد بالإطلاق لمن فهم و إن جعلنا الکاف للصفة فقد حدّدناه و إن أخذنا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ علی نفی المثل تحققنا بالمفهوم و بالأخبار الصحیح.

اینکه فرمود: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ چه «ک» را زائدة بگیریم (و چه نگیریم در هر دو صورت)«۲» حد است. (حال که چیزی مثل او یا مثل او نیست. پس آن چه که در وجود

است اوست).

انّه عین الأشیاء و الأشیاء محدود و ان اختلفت حدودها. فهو محدود بحدّ کلّ محدود، فما یحدّ شیء إلّا و هو حدّ للحقّ.

و او عین أشیاء است و أشیاء محدودند و حدود مختلف، و او عین أشیاء است پس حق سبحانه محدود است به حد هر محدودی و هیچ چیزی محدود نیست مگر اینکه آن حد، حدّ حق است.

[اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است]

فهو السّاری فی مسمّی المخلوقات و المبدعات، و لو لم یکن الأمر کذلک ما صحّ الوجود. فهو عین الوجود، فهو عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ بذاته وَ لا يَؤُدُهُ حفظ شیء.

فحفظه تعالى للأشياء كلّها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته و لا يصح إلّا هذا.

پس اوست كه در مخلوقات و مبدعات«۱» سارى است«۲» (چه خود او سارى در مسمّاى مبدعات و مخلوقات است) و اگر امر، اين چنين نباشد (يعنى سريان حق در موجودات نباشد) وجود هيچ موجودى متحقق نخواهد شد (زيرا كه به حق موجود است نه به نفس خود و هر چه را مى‌نگرى حق است كه بدان صورت ظاهر شده است) پس حق عين وجود محض است (نه غير آن) و او بر هر چيزى بذاته حفيظ است و حفظ هيچ چيزى بر او گران نيست چه اينكه حفظ او أشياء را حفظ اوست صورت و حقيقت خودش را كه مبادا شيئى بر غير صورت حق باشد و جز اين درست نيست.

فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود. فالعالم صورته و هو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير.

پس شاهد از«۳» شاهد اوست و مشهود از مشهود اوست. پس عالم صورت اوست و خداوند روح عالم است كه مدبّر اوست و اين عالم با روح مدبرش انسان كبير است.

(پس عالم از آن جهت كه عالم است صورت حق است و حق روح مدبر اوست).

فهو الكون كلّه

و هو الواحد الذى

قام كونى بكونه

و لذا قلت يغتذى

فوجودى غذاؤه

و به نحن نحتذى

فبه منه إن نظر

ت بوجه تعوذى

پس حق تعالی است که در حقیقت همه موجودات است و او آن واحدی است که وجود من به وجود او قائم است و لذا گفتیم که او غذا می‌خواهد و وجود من غذای اوست و همچنین ما به او غذا«۱» می‌گیریم. او از ما غذا می‌گیرد در ظهور، ما از او غذا می‌گیریم در وجود و بقا.«۲» پس اگر به وجه اطلاق و جمعیت نظر کردی از او به او پناه ببر. چنانکه رسول الله فرمود: «أعوذ بک منک».

و لهذا الكرب تنفس، فنسب النّفس إلى الرحمن.

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالم است و آن حقایق طلب ظهور می‌کردند. (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد). تنفس کرد (برای اظهار آن چه که در باطن داشت). لذا نفس را به اسم رحمن نسبت داده است، (رسول الله فرمود من نفس رحمن را از جانب یمن می‌یابم و این نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعیان).«۳»

لأنّه رحم به ما طلبته النّسب الإلهيۀ من إيجاد صور العالم التی قلنا هی ظاهر الحقّ إذ هو الظاهر، و هو باطنها إذ هو الباطن، و هو الأول إذ كان و لا هی و هو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها، فالآخر عين الظاهر و الباطن عين الأول، وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ لأنّه بنفسه عليم.

زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آن چه را که نسب الهیه«۴» طلب می‌کردند، که طلبشان ایجاد صورت عالم است. صورتی که ظاهر حق است. زیرا حق ظاهر است و حق تعالی باطن آنهاست. زیرا حق تعالی باطن است و او اول است. زیرا او بود و صورت عالم نبود و او آخر است. زیرا عین اعیان عالم ظاهر در خارج است. پس آخر عین ظاهر است و باطن، عین اول است و ذات حق به هر چیز علیم است زیرا به خودش علیم

است.

فلما أوجد الصّور فی النّفس و ظهر سلطان النّسب المعبّر عنها بالأسماء صحّ النسب الإلهی للعالم فانتسبوا إليه تعالی فقال: «اليوم أضع نسبتكم و أرفع نسبی»، أی آخذ عنكم انتسابكم إلی أنفسكم و أردّكم الی انتسابكم إلیّ.

پس چون خدای متعال صورت عالم را در نفس رحمانی (که از کرب منبسط شده است آن کربی که از تراکم نسبتها و صورتها حاصل شده است ایجاد فرمود) و سلطان نسبتها که از آنها به اسماء تعبیر می‌شود ظاهر گردید و نسب الهی برای عالم صحت یافت (چه اینکه عالم مخلوق و مربوب اوست. پس عالم و اهل

عالم همه به او نسبت یافتند). چنانکه رسول الله (از جانب پروردگار و از زبان او) حکایت فرمود: که «در قیامت نسب شما را فرو می‌نهم و نسب خودم را بالا می‌برم»، یعنی انتساب شما را به خودتان می‌گیرم و شما را بر می‌گردانم به انتسابتان به خودم. (چنانکه خداوند متعال فرمود: (فَإِذا نُفِخَ فی الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَیْنَهُمْ) (مؤمنون: ۱۰۱).

أین المتقون؟ أی الذین اتخذوا الله وقایة فکان الحقّ ظاهرهم أی عین صورهم الظاهرة، و هو أعظم الناس و أحقّه و أقواه عند الجمیع و قد یکون المتقی من جعل نفسه وقایة للحقّ بصورته إذ هویة الحقّ قوی العبد. فجعل مسمّی العبد وقایة لمسمّی الحقّ علی الشّهود حتّی یتمیّز العالم من غیر العالم. قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ. و هم الناظرون فی لبّ الشیء الذی هو المطلوب من الشیء. فما سبق مقصر مجدّا کذلک لا یماثل أجیر عبدا.

کجا هستند متقیانی که خدا را وقایهٔ خود گرفتند. پس حق ظاهر ایشان«۱» است یعنی حق تعالی عین صورت ظاهره ایشان است و این چنین کس یعنی این متقی اعظم ناس و أحق ناس و اقوای ناس است، در نزد همه. گاهی متقی کسی است که خودش را به صورت وقایهٔ حق قرار می‌دهد زیرا هویت حق قوای عبد است (که فرمود من سمع و بصر او هستم).

پس مسمای عبد وقایهٔ است برای مسمای حق (که آن هویت مندرجه در صورت

عبدیت است. این اتحاد و جعل در حضرت محامد و حضرت مذام)«۱» به معنای شهود حق است در آن دو حضرت تا عالم از غیر عالم تمیز یابد. قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ (زمر: ۹) و آنان کسانی هستند که در لب شیء که مطلوب از شیء است نظر می‌کنند. هیچ گاه مقصر سبقت نمی‌گیرد مجد را (یعنی جاهل عالم را چه اینکه جاهل در کسب معارف مقصر است و عالم به جدّ، در راه خدا قدم برداشت و خداوند فرمود: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا (عنکبوت:

۶۹) و همچنین أجیر مماثل عبد نیست.

زیرا نظر أجیر به اجرتش می‌باشد و عبد برای أجرت کار نمی‌کند بلکه به عبودیتش کار می‌کند. دیگر اینکه أجیر چون اجرتش را گرفت از در مستأجر منصرف می‌شود ولی عبد ملازم باب سید خود است. عامل جاهل برای خلاص از نار و حصول جنت عمل می‌کند. امّا عالم به مقام عبودیت خود، عامل به مقتضای اوامر سید خود است.«۲»

و إذا کان الحقّ وقایة للحقّ بوجه و العبد وقایة للحقّ بوجه فقل فی الکون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، و إن شئت قلت هو الحقّ، و إن شئت قلت هو الحقّ و الخلق، و إن شئت قلت لا حقّ من کلّ وجه و لا خلق من کلّ وجه، و إن شئت قلت بالحیرة فی ذلک.

و چون حق تعالی به وجهی وقایه عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایه حق است (که عبد ظاهر حق است) بنا بر این بگو همه موجودات کائنة، خلقند (چنانکه محجوب می‌گوید) و بگو همه حقند (چنانکه موحد می‌گوید) و بگو همه حق و خلقند و یا بگو، نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنانکه محقق جامع بین مراتب الهیه و عبودیت می‌گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش (که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است).

کسانی که گفتند همه خلقند به این اعتبار است که خلق ظاهر است و حق باطن و

کسانی که گفتند همه حق است به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن، و آن که جمع بین هر دو کرد که می‌گوید «هو الحق الخلق» این جامع مراتب الهیت و عبودیت اوست.

فقد بانت المطالب بتعیینک المراتب.

پس روشن شد جمیع مطالب به تعیین تو همه مراتب را.

یعنی اگر در مرتبه قرب نوافلی گویی او خلق است، و اگر در مرتبه قرب فرایضی گویی او حق است و اگر در مرتبه جمع بین آن دویی گویی او حق و خلق است، و اگر در مرتبه تحقیق و تمییز بین مراتب الهیه و خلقیه‌ای گویی نه حق است از هر وجهی، و نه خلق است از هر وجهی، و اگر در مرتبه عجزی قائل به حیرتی، تا تعین تو به حسب استعدادت و سلوک تو در مراتب و حالات چگونه باشد.

و لو لا التحدید ما أخبرت الرسل بتحول الحقّ فی الصور و لا وصفته بخلع الصور عن نفسه.

اگر چنان چه تحدید نمی‌بود، رسل الهی اخبار به تحول حق در صور نمی‌فرمودند و همچنین او را به خلع همه صور از نفس خود وصف نمی‌کردند.

چنانکه در حدیث آمده است (حدیث تحول) که حق تعالی در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس«۱» در می‌آید و می‌گوید أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلی پس خلق می‌گویند که ما پناه می‌بریم به خدا از تو. پس خداوند در صورت عقایدشان تجلی می‌کند. آن گاه خلق سجده می‌کنند وی را. حال که حق تعالی در همه

کمالات و محامد وقایه عبد است و عبد در نقص و مذمتها (مذام) وقایه حق است و جز او موجودی نیست که مشاهد او باشد بلکه او شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه است بنا بر این:

فلا تنظر العین الّا إلیه

و لا یقع الحکم الّا علیه

چشم نظر نمی‌کند مگر به سوی او. و حکم واقع نمی‌شود مگر بر او

فنحن له و به فی یدیه

و فی کلّ حال فإنّا لدیه

پس ما بندگان اوییم و وجود ما به اوست و ازمّه امور ما و قلوب ما در دست اوست پس ما در هر حال در نزد اوییم.

لهذا ینکر و یعرف و ینزّه و یوصف.

از این روی خداوند انکار می‌شود و شناخته می‌شود و تنزیهش می‌کنند و وصفش می‌کنند.

یعنی از جهت ظهور حق در صور گوناگون، جاهل چون او را به صورت عقیده خود نمی‌بینند انکارش می‌کند و چون به صورت معتقد او درآمد می‌شناسد او را و منزه جاهل او را در ظهور به صورت تنزیه می‌کند که می‌گوید: جسم نیست، جوهر نیست، عرض و امثال آنها نیست، و منزه عارف می‌گوید: حق تعالی منزه است از آن که صورت معینه باشد بلکه کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأنٍ و مشبّه او را وصف می‌کند به صفات کمالیه که مشترک بین او و بین خلق است«۱».

فمن رأی الحقّ منه فیه بعینه فذلک العارف، و من رأی الحقّ منه فیه بعین نفسه فذلک غیر العارف و من لم یر الحقّ منه و لا فیه و انتظر أن یراه بعین نفسه فذلک الجاهل.

پس کسی که حق را از خود در خود به چشم حق بیند این عارف است و آن که حق را از خود در خود به چشم خود بیند این غیر عارف است و آن که حق را نه از خود و نه در خود می‌بیند و انتظار می‌برد که در آخرت به چشم خود ببیند این جاهل است.

و بالجملهٔ فلا بد لکلّ شخص من عقیدهٔ فی ربّه یرجع بها إلیه و یطلبه فیها، فإذا تجلّی له الحقّ فیها أقرّ به و إن تجلّی له فی غیرها أنکره و تعوّذ منه و أساء الأدب علیه فی نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه تأدّب معه فلا یعتقد معتقد إلها إلّا بما جعل فی نفسه، فالإله فی الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلّا نفوسهم و ما جعلوا فیها.

خلاصه آن که ناچار هر شخصی را درباره ربش عقیدتی است که به آن عقیدت به وی بازگشت می‌کند و در صورت آن عقیده او را طلب می‌کند و چون در روز قیامت حق تعالی برایش به آن صورت تجلی کند، او را می‌شناسد و اقرار به او می‌آورد و اگر در غیر صورت عقیده‌اش تجلی کند انکارش می‌کند و پناه می‌برد به خداوند از وی«۲» و در واقع بر خداوند بی‌ادبی روا می‌دارد و حال اینکه در نزد خود با او أدب به کار برده است.

پس اعتقاد ندارد مگر به آن چه که در خویشتن قرار داده است. یعنی آن معتقدی که

مجعول اوست. پس اله در اعتقادات به جعل اشخاص است که ندیدند مگر خودشان را و آن چه را که در خود قرار دادند.

[بنگر، مراتب مردم در علم به خداوند]

فانظر: مراتب الناس فی العلم باللّه تعالی هو عین مراتبهم فی الرؤیهٔ یوم القیامهٔ و قد أعلمتک بالسبب الموجب لذلک.

پس بنگر، مراتب مردم در علم به خداوند را که (این علم به خداوند در این نشئه) عین مراتبشان در رؤیت است در قیامت، پس به شما اعلام کردم سببی را که موجب تجلی حق در قیامت به صورت اعتقادات است.

فایّاک أن تتقیّد بعقد مخصوص و تکفر بما سواه فیفوتک خیر کثیر بل یفوتک العلم بالأمر علی ما هو علیه. فکن فی نفسک هیولی لصور المعتقدات کلّها فإنّ الله تعالی أوسع و أعظم من أن یحصره عقد دون عقد فإنّه یقول فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله و ما ذکر أینا من أین و ذکر أن ثمّ وجه الله، و وجه الشیء حقیقته.

پس مبادا به عقیده مخصوصی مقید شوی و به ما سوای آن کفر بورزی و روگردان باشی که خیر کثیری از تو فوت می‌شود. بلکه علم به واقع از دست تو می‌رود. پس همچون هیولا قابل همه صور معتقدات باش. زیرا خداوند تبارک و تعالی وسیع‌تر و عظیم‌تر از این است که عقیده‌ای او را محصور کند. چنانکه خود

فرمود: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله (بقره: ۱۱۵) و جایی را از جایی جدا نکرد و وجه الله را یاد آور شد و وجه شیء حقیقت اوست.«۱»

فنبّه بذلک قلوب العارفین لئلا تشغلهم العوارض فی الحیاة الدنیا عن استحضار مثل هذا فإنّه لا یدری العبد فی أی نفس یقبض فقد یقبض فی وقت غفلة فلا یستوی مع من یقبض علی حضور.

پس خداوند به این بیانش قلوب عارفان را آگاه کرد تا اشتغال به این دنیا ایشان را از ذات حق و وجوه اسماء و صفاتش باز ندارد که در همه حال با وی باشند. چه اینکه بنده نمی‌داند در چه نفسی قبض می‌شود. پس شاید در وقتی قبض شود که در غفلت بوده پس وی با کسی که بر حضور قبض شد یکسان نیست. (زیرا قبض شده بر حضور محشور می‌شود در حالی که متوجه الی الله است و مقبوض بر غفلت محشور می‌شود در

حالی که وجه او به غیر است که مستحق بعد و طرد است).

ثم إنّ العبد الکامل مع علمه بهذا یلزم فی الصورة الظاهرة و الحال المقیّدة التوجه بالصّلاة الی شطر المسجد الحرام و یعتقد أنّ الله فی قبلته حال صلاته، و هو بعض مراتب وجه الحقّ من فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله فشطر المسجد الحرام منها، ففیه وجه الله و لکن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عند ما أدرکت و ألزم الأدب فی الاستقبال شطر المسجد الحرام و الزم الأدب فی عدم حصر الوجه فی تلک الأینیّة الخاصة، بل هی من جملة أینیات ما تولی متولّ إلیها.

سپس عبد کامل با اینکه علم دارد که خداوند مقید به صورتی و محصور به جهتی نیست در صورت ظاهر در حال نماز به سوی مسجد الحرام رو می‌کند و اعتقاد دارد که خداوند در حال صلات او در قبله اوست و این بعض مراتب وجه حق در فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله است. پس جانب مسجد الحرام نیز از آن مراتب است و در این جانب وجه الله است و لکن نگو که خداوند فقط در این سوی است، بلکه نزد آن چه از کتاب او سبحانه ادراک کرده‌ای ایست کن و تجاوز نکن و أدب را هم در استقبال به جانب مسجد الحرام به کار ببر و هم در عدم حصر وجه او که همه جا وجه اوست.

فقد بان لک عن الله تعالی أنّه فی اینیّة کل وجهة، و ما ثمّ إلّا الاعتقادات فالکلّ مصیب و کلّ مصیب مأجور و کلّ مأجور سعید و کلّ سعید مرضیّ عند ربّه و إن شقی زمانا ما فی الدار الآخرة. فقد مرض و تألّم أهل العنایة- مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق- فی الحیاة الدنیا.

پس روشن شد که خداوند در اینیت هر جهتی است و نیست مگر اعتقادات و همه مصیبند و هر مصیبی مأجور است و هر مأجوری سعید است و هر سعیدی در نزد خدای خود مرضی است و اگر در دار آخرت مدتی شقی شدند، آن چنان است که اهل عنایت در دار دنیا مریض می‌شوند و رنج می‌بینند با اینکه علم داریم آنها اهل حقند و سعیدند.

فمن عباد الله من تدرکهم تلک الآلام فی الحیاة الأخری فی دار تسمّی جهنم، و مع هذا لا یقطع أحد من أهل العلم الذین کشفوا الأمر علی ما هو علیه أنّه لا یکون لهم فی تلک الدار نعیم خاص بهم، إمّا بفقد ألم کانوا یجدونه فارتفع عنهم فیکون نعیمهم راحتهم عن وجدان ذلک الألم، أو یکون نعیم مستقل زائد کنعیم أهل الجنان فی الجنان و الله أعلم.

پس بعضی از عباد الله کسانی هستند که در قیامت آلام به آنها روی می‌آورد در داری

که به نام جهنم است و با این وجوه هیچ یک از اهل علمی که واقع بر ایشان مکشوف است قطع ندارند که برای آن عباد الله در دار آخرت نعیم خاص نباشد. آن نعمت خاص یا به فقد الم است که آن الم را یافتند پس از آنان دست برداشت. پس نعیمشان راحت شدن از داشتن آن الم است و یا آن نعیم خاصشان نعیم مستقل افزونی است، چون نعیم اهل بهشت در بهشت و الله اعلم.

غرض شیخ در این گفتار دفع ایرادی است که بر مبنای او وارد است. مبنای او این بود که همه مردم مطابق معتقد خودشان محشور می‌شوند و فرمود: چون همگان به وفق معتقدشان حشر می‌یابند مصیبند و هر مصیبی مأجور و هر مأجوری سعید و هر سعیدی در نزد خدایش مرضی است. ایراد این است اگر سرانجام حشر مردم این چنین است که همه مطابق معتقد خود سعید و مرضی نزد پروردگار خودند، پس اهل عذاب و شقی و مخلد در عذاب نخواهیم داشت و حال اینکه آیات قرآنی در شقاوت و خلود جمعی، نص صریح است. شیخ در جواب می‌گوید آن چه را قرآن فرموده، حق است و سخن من مخالف و مناقض با قرآن نیست بلکه بیان سری از اسرار قرآن است و سخنم اینکه به عنوان مقدمه گوییم که انسان اعم از مؤمن و کافر در دار دنیا در کبدند چنانکه قرآن فرمود: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَدٍ (بلد: ۴) این سخن چنان است که گویی ما ماهی را در آب آفریدیم. یعنی هیچ وقت انسان از رنج و زحمت و خستگی‌ها و سختی‌ها و ... رهایی نمی‌یابد. بلکه در همه احوال مطلقا در آنهاست (فی کَبَدٍ) و در کبد رشد می‌کند و به جایی می‌رسد. با وجود این افرادی که اهل عنایتند یعنی مشمول عنایت الهی‌اند که مؤمنین باللّه و عارفین باللّه و اولیاء اللّه‌اند، چون مصایب و آلام و ناگواری‌های گوناگون بدانها روی آورد- بلکه برای مقربان بلا بیشتر از دیگران است- ادبا می‌گوییم که آن آلام ابتلاء است و نمی‌گوییم که آنان شقی شدند

ولی شقاوت را در غیر ایشان، مثلا در کفار، فجار و منافقان به کار می‌بریم. حال می‌پرسیم اگر مقربی پنجاه سال در این نشئه به دردی مبتلا باشد او شقی است؟ یا اینکه هر گاه از وی حال بپرسیم می‌گوید: «الحمد للّه علی کل حال» و می‌گوید:

در بلا هم می‌چشم لذات او

مات اویم مات اویم مات او

عاشقم بر مهر و بر قهرش به جد

ای عجب من عاشق این هر دو ضد

و می‌گوید: این بلاها موجب مزید حسنات من است. همچنین اهل عذاب آنان که

۲۸۳

مخلدند مانند حال اهل سعادت مبتلای اینجا باشند و هیچ عالم به یقین رسیده‌ای نفی این گونه نعیم خاص را به حسب استعدادات نفوس مخلدان در عذاب بر ایشان نکرده است و آیت و روایتی نیز نعیم بدین معنی را بر ایشان نفی نکرده است و این سخن منافی با خلودشان در عذاب نیست بلکه پاره‌ای از روایات و اشاراتی از آیات مؤید ماست که: «نحن زدنا مع الایمان بالأخبار کشفا»، و اللّه أعلم بحقائق الأمور.

۲۸۵

۱۱. فصّ حکمة فتوحیة فی کلمة صالحیّة [فاتحیّة- خ]

(۱۱. فصّ حکمة فتوحیة فی کلمة صالحیّة [فاتحیّة- خ])

[از جمله آیات و معجزات، آیات رکائب است]

من الآیات آیات الرکائب

و ذلک لاختلاف فی المذاهب

فمنهم قائمون بها بحقّ

و منهم قاطعون بها السباسب

فأمّا القائمون فأهل عين

و أمّا القاطعون هم الجنائب

من الآیات آیات الرکائب

از جمله آیات و معجزات، آیات رکائب است.

رکائب جمع رکاب یا رکیبه است. یعنی شترانی که بدانها سفر می‌کنند و راه می‌پیمایند. در اینجا به ناقه صالح (ع) اشاره دارد و چون لفظ جمع است باید به غیر ناقه صالح نیز اشاره داشته باشد که بگوییم رکائب، ناقه صالح و براق خاتم (ص) است.

شرّاح بعضی فرموده‌اند: رکائب قوابلی هستند که هر یک از آنها به سوی موطن خاص خود قصد دارد و راه و مسلک مخصوص خود را می‌پیماید و دیگری نیز قریب به همین مضمون گوید. دور نیست که رکائب اشاره به أبدان سالکان باشد که أبدان، رکائب نفس ناطقه است و در هر یک از آنها آیات و علاماتی است که دلالت بر مراتب استعداد سالکان و تفاوت فیض اسماء و صفات بر آنان به حسب اختلاف استعدادشان می‌کند.

و ذلک لاختلاف فی المذاهب

و رکائب بودن بعضی آیات، از جهت اختلاف در مذاهب است.

قیصری در شرح گوید:

اینکه رکائب از آیات دال بر صدق انبیا باشد از جهت اختلاف در سیر و

سلوک الی الله است.«۱»

ملا عبد الرزاق در شرح فرماید:

پس از این سر ناقه و سر تخصیص هر پیغمبری به مرکبی، خواهد آمد، عیسی به حمار، موسی به عصا و محمد به براق.«۲»

فمنهم قائمون بها بحقّ

پس بعضی از اصحاب آن مذاهب کسانی هستند که بر رکائب به حق (به راستی و درستی) قائمند.

که مرکب تن را در طاعت حق و سیر به سوی حق وا می‌دارند که بگوییم این طایفه قائم به رکائب‌اند به استعانه از حق تعالی و یا قائم به رکائب‌اند به شهود حق و کشف صادق. به این معنی که تعینات راکبیت و مرکوبیت و مسافت و ابتدا و انتها و دیگر امور و احوال، آنها را از شهود حق باز نمی‌دارد و صاحب آنها نمی‌شود و یا بگوییم که این طایفه قائم به رکائب‌اند به امر حق و چنانکه ظاهر است این معانی نزدیک به هم‌اند.

و منهم قاطعون بها السباسب

سباسب جمع سبسب (بیابان) است یعنی بعضی از اصحاب این مذاهب کسانی هستند که بیابان عالم ظلمات و أجسام دنیوی و مادی را پیمودند و در وادی خود کامیهای نفسانی و شهوات حیوانی سیر کردند که چون حیوان عصاری راه بسیار رفتند و به جایی نرسیدند و دور نیست که از طایفه نخستین اهل عرفان را اراده کرده باشد و از طایفه دومی فلاسفه را. شبستری در گلشن راز گوید:

ز دور اندیشی عقل فضولی

یکی شد فلسفی دیگر حلولی

خرد را نیست تاب نور آن روی

برو از بهر او چشم دگر جوی

دو چشم فلسفی چون بود أحول

ز وحدت دیدن حق شد معطل

رها کن عقل را با حق همی باش

که تاب خور ندارد چشم خفاش

فأمّا القائمون فأهل عين

و أمّا القاطعون هم الجنائب

اما آنان که قائمون به حقند اهل عینند (یعنی اهل شهود و عیانند) و آنان که قاطعون

سباسب‌اند جنائبند.

یعنی دور از حضرت ربوبیت و محجوب از حق و معارف اشیائند اگر چه بیابانهای عالم را به استدلال از اثر به مؤثر به عقول آمیخته به وهمشان که محجوب از حقیقت علم است پیمودند.«۱»

قاطعین سباسب را فلاسفه بخصوص متکلمان دانستند و قائمون به حق را عارفان.

جنائب جمع جنیب است. در منتهی الإرب فی لغة العرب گوید: جنیب اسب کتل و فرمانبردار است. در برهان قاطع گوید: کتل به ضم اول اسب جنیب باشد و آن اسبی است زین کرده که پیش سلاطین و امرا برند.

عبد الغنی نابلسی در شرح فصوص گوید:

جنائب جمع جنیب است یعنی سواری‌های رام و فرمانبردار که سواری بر آن نیست به این سبب که حق سبحانه در آیات نفوس قاطعون سباسب ظاهر نشده است. پس آنان حامل امانات علمی و اسرار الهی هستند. برای کسانی که آن امانت و اسرار را در آنها مشاهده می‌کنند و خود آنان یعنی قاطعان از خود بی‌خبرند به علت قیام و سرگرمی‌شان به انفسشان و اشتغالشان به احوال جهان ناسوتی نه به تجلیات الهی و این قاطعان حاملان علمند نه اهل علم. چنانکه خداوند فرمود: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً«۲» (لم یحملوا: نفهمیدند آن را).«۳»

و کلّ منهم یأتیه منه

فتوح غیوبه من کلّ جانب

و هر یک از آنان چه قائمان و چه قاطعان فتوحی (یعنی فیضی) بر ایشان از غیبشان از هر جانب می‌آید (هم از جانب حق تعالی به وجهی و هم از جانب حقیقت و عین ثابت عبد به وجهی).

[امر ایجاد و شأن الهی فی نفسه مبنی بر فردیت فرد است]

اعلم وفقک الله ان الأمر مبنی فی نفسه علی الفردیة بدان ای سالک خداوند تو را (به فهم حقایق و تحقق به اسماء و صفاتش در غیب

ذاتش) موفق بدارد که امر ایجاد و شأن الهی فی نفسه مبنی بر فردیت فرد است.

عدد کمّ منفصل است زیرا کمّ بر دو قسم است متصل و منفصل. کمّ متصل نیز بر دو قسم است: متّصل قارّ و متّصل غیر قارّ. متّصل قارّ چون خط مثلا، و غیر قارّ چون زمان و کمّ منفصل عدد است. کمّ متّصل در وهم تقطیع و تقسیم می‌شود چه در خارج متّصل است و کمّ منفصل مؤلف از آحاد است. چون عدد ده از ده واحد.

کمّ قابل انقسام است، لذا واحد عدد نیست. زیرا با حفظ عنوان وحدت کمّ نیست. لذا عدد را تعبیر و تعریف کرده‌اند که نصف مجموع حاشیتین خود است. حاشیتین عدد یعنی دو طرف عدد. مثلا ۵، یک حاشیه‌اش ۴ است و یک حاشیه‌اش ۶. این دو حاشیه که جمع می‌شود یعنی ۶ و ۴ مجموع آن ۱۰ می‌شود که ۵ نصف آن است بنا بر این تعریف، ۲ نصف مجموع حاشیتین خود است که یک حاشیه‌اش ۱ و حاشیه دیگرش ۳ است، و ۲ نصف مجموع ۱ و ۳ است. اما در واحد نمی‌توان گفت نصف مجموع حاشیتین خود است. زیرا که واحد را یک حاشیه بیش نیست که ۲ است. عدد را به زوج و فرد تقسیم کرده‌اند. زوج آن است که به دو قسم متساوی منقسم شود، چون ۴ به ۲ ولی ۵ به دو قسم متساوی تقسیم پذیر نیست که فرد است.

و لها التثلیث، فهی من الثلاثة فصاعدا. فالثلاثة أول الأفراد و عن هذه الحضرة الإلهیة وجد العالم.

و فردیت از ۳ آغاز می‌گردد. پس برای فردیت تثلیث است. یعنی اولین مرتبه تحقق عدد فرد ۳ است که ۳، اول افراد است و از این حضرت فردیه الهیه که برای او تثلیث است عالم به وجود آمده است.

اولین مرحله عدد ۲ است که زوج است. احدیت با حفظ مقام احدیت معطی وجود نمی‌تواند بود چون احدیت، واحدیت و ظهور و بروز اسماء و صفات می‌خواهد تا غیب ذات در مظاهر ظاهر شود. پس اعطای وجود فاعلی می‌خواهد که موجد است و قابلی می‌خواهد که مکوّن است. فاعل و قابل زوج می‌شود که شفع است. پس شفع است که شفیع در فتح باب ایجاد است. در سوره مبارکه فجر در شفع و وتر دقت شود.

فقال تعالی إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و هذه ذات، ذات إرادة و قول. فلو لا هذه الذات و إرادتها و هی نسبة التوجّه بالتخصیص لتکوین أمر ما. ثم لو لا قوله عند هذا التوجه «کن» لذلک الشیء، ما کان ذلک الشیء.

۲۸۹

فردیت ثلاثهٔ اولا در فاعل است و سپس در قابل ظهور کرده است.

خداوند تعالی فرمود إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل: ۴۰) در این حضرت که آیه بدان اشاره دارد سه چیز است: یکی ذات که دارای اراده است و قول. اراده توجه بخصوص برای تکوین شیء است و در این توجه خطاب کن به آن شیء می‌شود که اگر ذات و اراده و قول نبود آن شیء مکوّن وجود نمی‌یافت.

پس امر ایجاد، به فردیت ثلاثهٔ وابسته است که ذات است و اراده است و قول و این قول همه امر و کلام اوست که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

«یقول لمن أراد کونه کن فیکون لا بصوت یقرع و لا بنداء یسمع و انّما کلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثّله.»«۱»

ثم ظهرت الفردیهٔ الثلاثیهٔ أیضا فی ذلک الشیء، و بها من جهته صحّ تکوینه و اتصافه بالوجود، و هی شیئیته و سماعه و امتثاله أمر مکونه بالإیجاد. فقابل ثلاثهٔ بثلاثهٔ: ذاته الثابتهٔ فی حال عدمها فی موازنهٔ ذات موجدها، و سماعه فی موازنهٔ إرادهٔ موجده، و قبوله بالامتثال لما امره به من التکوین فی مقابلهٔ قوله کُنْ، فکان هو.

اما فردیت ثلاثهٔ که در قابل یعنی شیء مکوّن تحقق یافت که بدان فردیت، تکوین او یعنی مکون شدن او به وقوع پیوست و متصف به وجود شد که یکی شیئیت اوست«۲» و دیگر سماع اوست و دیگر امتثال امر مکون اوست که ایجاد را پذیرفت. پس در شیء مکون سه چیز با سه چیز در مکون که ذات خداوند است برابری کرده است. ذات مکوّن که در حال عدمش (یعنی عدم به حسب عین که خارج است، در علم ذات باری) ثابت است، با ذات موجدش موازنه و مقابله کرده است و سماع او با اراده موجدش و قبول او با امر موجدش.«۳»

فنسب التکوین إلیه فلو لا أنّه من- قوته التکوین من نفسه عند هذا القول ما تکوّن.

۲۹۰

پس تکوین را به شیء متکوّن نسبت داد. پس اگر چنانچه در وقت این قول که امر الهی است این قبول در قوت متکوّن که قبول امر کن کرده است و در نفس او نمی‌بود متکون نمی‌شد.

غرض در لطافت تعبیر کن فیکون است که فرمود به شنیدن امر کن آن متکون تحقق می‌یابد که مستعد برای این، شدن است و قابلیت پذیرفتن آن را در وقت شنیدن امر کن از نفس خویشتن دارد که اقتضای ذات وجود این است که همه این اسماء متکثره هر یک به طوع و رغبت متحقق شوند فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ (فصلت: ۱۱) (به آسمان و زمین فرمود خواسته یا ناخواسته بیایید، گفتند:

آمدیم قبول کنندگان و اطاعت کنندگان).

فما أوجد هذا الشیء بعد أن لم یکن عند الأمر بالتکوین إلّا نفسه. فأثبت الحقّ تعالی أن التکوین للشیء نفسه لا للحقّ، و الذی للحقّ فیه أمره خاصة.

پس این شیء را که نبوده است و در هنگام صدور امر شده است، ایجاد نکرد مگر نفس او و شخص او. پس حق تعالی اثبات کرده است که تکوین مر خود شیء راست و از جانب اوست نه از آن حق و آنی که در تکوین و تحقق شیء از ناحیه حق است فقط امر حق است. (به این معنی که تکوّن منسوب به خلق است که او متکون است نه به خالق زیرا که از ناحیه خالق تکوین است و امر کن).

و کذا أخبر عن نفسه فی قوله إنّما أمرنا لشیء إذا أردناه أن نقول له کن فیکون فنسب التکوین لنفس الشیء عن أمر الله و هو الصّادق فی قوله و هذا هو المعقول فی نفس الأمر، کما یقول الآمر الذی یخاف فلا یعصی لعبده قم فیقوم العبد امتثالا لأمر سیده. فلیس للسید فی قیام هذا العبد سوی أمره له بالقیام، و القیام من فعل العبد لا من فعل السید، فقام أصل التکوین علی التثلیث أی من الثلاثة من الجانبین من جانب الحقّ و من جانب الخلق.

لذا حق تعالی از خود خبر داد و فرمود: إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل: ۴۰) که تکون را و امتثال امر حق تعالی را به نفس شیء نسبت داده است و خداوند در قول خود صادق است. این معنایی که گفتیم در حقیقت و واقع معنایی معقول و صحیح است. چنانکه آمری که عبدش از او می‌ترسد و نمی‌تواند عصیان کند به عبدش می‌گوید: برخیز و عبد هم به امتثال امر سیدش برمی‌خیزد. پس برای سید در قیام

این عبد جز امر به قیام نیست و خود قیام از فعل عبد است نه از فعل سید.

پس اصل تکوین و ایجاد اعیانی که متکون می‌شوند بر تثلیث است از هر دو جانب، چه از جانب حق و چه از جانب خلق.

ثم سری ذلک فی ایجاد المعانی بالأدلة: فلا بد فی الدلیل أن یکون مرکّبا من ثلاثة علی نظام مخصوص و شرط مخصوص، و حینئذ ینتج لا بد من ذلک.

و هو أن یرکب الناظر دلیله من مقدمتین کلّ مقدمة تحوی علی مفردین فتکون أربعة، واحد من هذه الأربعة یتکرر فی المقدمتین لیربط إحداهما بالأخری کالنکاح فتکون ثلاثة لا غیر لتکرار الواحد فیهما فیکون المطلوب إذا وقع هذا الترتیب علی هذا الوجه المخصوص و هو ربط إحدی المقدمتین بالأخری بتکرار ذلک الواحد المفرد الذی صحّ به التثلیث.

سپس این حکم تثلیث سریان پیدا کرد در ایجاد معانی ذهنی (یعنی علوم و معارف) به سبب ادلّه (که آن قیاس برهانی است) که آن دلیل مرکب از سه چیز (موضوع نتیجه، محمول نتیجه و حد اوسط) است، بر نظام مخصوص و بر شرط مخصوص.

امّا نظام مخصوص اینکه ناظر (یعنی اهل نظر و استدلال) دلیلش را از دو مقدمه ترکیب کند که هر مقدمه دو مفرد را در بر دارد (یکی موضوع و یکی محمول و یا یکی مقدم و یکی تالی) پس در دو مقدمه چهار مفرد است، که یکی از این چهار در هر دو مقدمه مکرر است که یک مقدمه را به دیگری ارتباط بدهد. مانند نکاح (که ولیّ عاقد رابط زوج و زوجه است).

آن فرد مکرر در دو مقدمه که آن را حد اوسط گویند رابط أکبر است به اصغر پس ارکان نکاح سه چیز است زوج و زوجه و ولیّ عاقد و ارکان دلیل سه چیز است: اصغر و أکبر و حدّ اوسط و باقی امور از شروط صحت ازدواجند) پس ارکان مقدمتین از سه بیشتر نخواهد بود.

و الشرط المخصوص أن یکون الحکم أعمّ من العلّة أو مساویا لها، و حینئذ یصدق و إن لم یکن کذلک فإنه ینتج نتیجة غیر صادقة.

اما شرط مخصوص اینکه حکم (یعنی محکوم به که أکبر است) اعمّ از علّت باشد (مقصود از علّت حدّ اوسط است) و یا اینکه أکبر مساوی با علّت باشد که در این شرط دلیل، منتج است و گر نه عقیم.

و هذا موجود فی العالم مثل إضافة الأفعال إلی العبد معراة عن نسبتها إلی الله أو إضافة التکوین الذی نحن بصدده إلی الله مطلقا و الحقّ ما أضافه إلّا إلی الشیء الذی قیل له کن و مثاله إذا أردنا أن ندل أن

وجود العالم عن سبب، فنقول كلّ حادث فله سبب فمعنا الحادث و السبب. ثم نقول فی المقدمهٔ الأخری و العالم حادث فتکرر الحادث فی المقدمتین و الثالث قولنا العالم، فأنتج أن العالم له سبب، فظهر فی النتیجهٔ ما ذکر فی المقدمهٔ الواحدهٔ و هو السبب.

و این حکم تثلیث در عالم متحقق است مثل اضافه افعال به عبد در حالی که آن اضافه از نسبتش به حق تعالی عاری بوده باشد (که این صادق نیست) و مثل اضافه تکوینی- که سخن ما در اوست- به حق تعالی به طور مطلق (بدون اینکه عبد را در آن مدخلیتی باشد یعنی عاری باشد از نسبت تکوین به عین عبد). و حق سبحانه اضافه نکرد تکوین را مگر به شیء که قول کن را قبول کرد (که قابل است).

مثال حرف ما (که گفتیم دلیل بر نظام مخصوص و شرط مخصوص مرکب از سه چیز است) اینکه چون بخواهی دلیل اقامه کنیم که وجود عالم از سببی که موجد اوست حاصل است می‌گوییم: «العالم حادث و کل حادث فله سبب» پس برای عالم سبب است. پس در نتیجه ظاهر شده است به طور تفصیل آنی که در یک مقدمه بوده است (یعنی در مقدمه کبری به طور اجمال) که آن چیز داشتن سبب موجد برای عالم است.

فالوجه الخاص، هو تکرار الحادث، و الشّرط الخاص عموم العلّهٔ لأن العلّهٔ فی وجود الحادث السبب، و هو عام فی حدوث العالم عن الله أعنی الحکم، فنحکم علی کلّ حادث أن له سببا سواء کان ذلک السبب مساویا للحکم أو یکون الحکم أعم منه فیدخل تحت حکمه، فتصدق النتیجهٔ، فهذا أیضا قد ظهر حکم التثلیث فی إیجاد المعانی التی تقتنص بالأدلهٔ.

پس وجه خاص در این قیاس تکرار حادث است (که حد وسط است) و شرط خاص در این قیاس، عموم علت است (یعنی عموم أکبر. اگر أکبر اعم نبود قضیه ثابت نمی‌شد) زیرا که علت در وجود حادث سبب است و این سبب عام است در حدوث عالم از حق تعالی، که حکم می‌کنیم (در کبرای قیاس مذکور) که هر حادثی برای او سبب است. خواه سبب که حد اوسط است مساوی با حکم یعنی أکبر باشد یا حکم که أکبر است اعم از سبب که اوسط است باشد، لذا نتیجه می‌دهد. پس ایجاد معانی (نتایج و

حقایق علمی که به ادلّه (قیاس) اقتناص«۱» می‌شود مبنی بر تثلیث است.

فأصل الکون التثلیث، و لهذا کانت حکمهٔ صالح علیه السلام التی أظهر الله فی تأخیر أخذ قومه ثلاثهٔ أیام وعدا غیر مکذوب، فأنتج صدقا و هو الصیحهٔ التی أهلکهم بها فَأَصْبَحُوا فی دارِهِمْ جاثِمِینَ. فأول یوم من الثلاثهٔ اصفرت وجوه القوم و فی الثانی احمرت و فی الثالث اسودت.

پس اصل کون که وجود خارجی عالم است بر تثلیث است. لذا حکمت صالح علیه السلام که خداوند آن حکمت را در تأخیر در گرفتن قومش در سه روز ظاهر ساخت، وعده‌ای که مکذوب نیست (تثلیث مذکور) نتیجه صادق داد و نتیجه آن صیحه‌ای است که به آن صیحه هلاک شدند، که شب را به روز آوردند در حالی که در خانه‌هایشان افتاده بودند (هلاک شدند). در اولین روز از آن ثلاثهٔ روهای قوم زرد شد، در ثانی سرخ و در ثالث سیاه شد.

زیرا سفیدی چون بخواهد به سیاهی برسد بین این دو لون الوان دیگری که برزخ بین سفید و سیاهند باید بوده باشد مثلا از بیاض به اصفرار و از اصفرار به احمرار و از احمرار به اسوداد.

فلما کملت الثلاثهٔ صحّ الاستعداد فظهر کون الفساد فیهم فسمّی ذلک الظهور هلاکا.

پس چون آن سه روز (که یوم بروز و ظهور است) تمام شد استعداد وصول به عالم دیگر به وقوع پیوست. پس فساد در آنها ظاهر شد لذا ظهور هلاک نامیده شد.

چنانکه به مبنای شیخ معنای خلق، ظهور از خفاست، نه ایجاد از عدم. چنانکه فصّ صالحی را فصّ حکمت فاتحیه نامید. زیرا که جناب صالح مظهر اسم فتّاح بود که از کوه شتر به اعجاز او منفتح شد و انفتاح ظهور اسم شیء است.

فکان اصفرار وجوه الأشقیاء فی موازنهٔ إسفار وجوه السّعداء فی قوله تعالی وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ من السّفور و هو الظهور، کما کان الاصفرار فی أول یوم ظهور علامهٔ الشّقاء فی قوم صالح. ثم جاء فی موازنهٔ الاحمرار القائم بهم قوله تعالی فی السّعداء ضاحِكَةٌ فان الضحک من الأسباب المولدهٔ لاحمرار الوجوه، فهی فی السّعداء احمرار الوجنات ثم جعل فی موازنهٔ تغیّر بشرهٔ الأشقیاء بالسّواد قوله تعالی

مُسْتَبْشِرَةٌ و هو ما أثره السّرور فی بشرتهم کما اثر السّواد فی بشرهٔ الأشقیاء.

پس اصفرار وجوه اشقیا در موازنه (معادله و برابری) اسفار سعداء است، که خداوند فرمود: «وجوهی در آن روز مسفره‌اند». مسفره مشتق از سفور است و سفور به معنی ظهور است. چنانکه اصفرار اشقیا در روز اول ظهور علامت شقاوت در قوم صالح بود.

سپس در موازنه و برابر احمرار که قائم و عارض به قوم صالح شد ضاحکهٔ آمد:

ضاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ (عبس: ۳۹) زیرا که ضحک از اسبابی است که مولد احمرار وجوه است. پس ضاحکۀ به اعتبار ضحک، احمرار گونه‌ها و چهره‌هاست در سعداء سپس از موازنه تغیر بشره اشقیا به سواد، در سعداء وجوه مستبشرۀ است که اثر سرور در بشره آنها ظاهر می‌شود، چنانکه اثر سواد در بشره اشقیا ظاهر می‌شود.

و لهذا قال فی الفریقین بالبشری، أی یقول لهم قولا یؤثر فی بشرتهم فیعدل بها الی لون لم تکن البشرۀ تتصف به قبل هذا. فقال فی حقّ السّعداء يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ و قال فی حقّ الأشقیاء فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ فأثّر فی بشرۀ کل طائفۀ ما حصل فی نفوسهم من أثر هذا الکلام. فما ظهر علیهم فی ظواهرهم إلا حکم ما استقر فی بواطنهم من المفهوم. فما أثر فیهم سواهم کما لم یکن التکوین إلّا منهم. فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ.

لذا به اعتبار ظهور علامت شقاوت یا سعادت در بشره فریقین (سعید و شقی) خداوند در هر دو مورد بشارت را به کار برده است. چنانکه در حق سعدا فرمود:

يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ (توبه: ۲۱) و در حق اشقیا فرمود: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ (آل عمران: ۲۱) پس اثر هر طایفه‌ای در بشره آنها ظاهر شد که از نفوس آنها بر ظواهرشان ظاهر شده است. پس چیزی در آنها اثر نگذاشت جز خودشان چنانکه پذیرفتن وجود و متکوّن شدن نبود مگر از ناحیه خودشان پس حجت بالغۀ (بر همه در آن چه بر آنها افاضه می‌کند و می‌بخشد) مر خدای راست.

فمن فهم هذه الحکمۀ و قررها فی نفسه و جعلها مشهودۀ لها أراح نفسه من التعلّق بغیره و علم أنه لا یؤتی علیه بخیر و لا بشر إلّا منه، و أعنی بالخیر ما یوافق غرضه و یلائم طبعه و مزاجه، و أعنی بالشرّ ما لا یوافق غرضه و لا یلائم طبعه و لا مزاجه و یقیم صاحب هذا الشهود معاذیر الموجودات کلها عنهم و إن لم تعتذروا، و یعلم أنّه منه کان کل ما هو فیه کما ذکرناه أولا فی أن العلم تابع للمعلوم فیقول لنفسه إذا جاءه ما لا یوافق غرضه:

یداک أوکتا و فوک نفخ وَ اللهِ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

کسی که به این حکمت فتوحیه آگاهی یافت و آن را فهمید و در نفس خویش آن را تقریر (ثابت) کرد و آن را مشهود خود گردانید، نفس خود را از تعلق به غیر آسوده گردانید و می‌داند که هیچ خیر و شر بر او نمی‌آید مگر از جانب خود او. مقصود من از خیر آن چیزی است که موافق غرض اوست و با طبع و مزاج او سازگار است و مراد من از شر آن چیزی است که موافق غرض او نیست و با طبع و مزاج او سازگار نیست.

کسی که صاحب این شهود است عذر تمام موجودات را از خود آنها اقامه می‌کند اگر چه آنها به عذرخواهی نیامدند و می‌داند که از نفس او حاصل شده است آن چه که خود در آن است. چنانکه نخست یاد آور شدیم که علم تابع معلوم است. پس چون چیزی که با غرضش موافق نیست به او روی آورد می‌گوید: «دو دست تو سر مشک را بست و دهان تو دمید»«۱». و خداوند حق می‌گوید و او به راه هدایت می‌فرماید.

---

۱۲. فصّ حکمهٔ قلبیّهٔ فی کلمهٔ شعیبیّهٔ

(۱۲. فصّ حکمهٔ قلبیّهٔ فی کلمهٔ شعیبیّهٔ) علامه قیصری گوید:

قلب بر نفس ناطقه اطلاق می‌شود آن گاه که معانی کلیه و جزئیه را هر گاه بخواهد مشاهده می‌کند و این مرتبه نفس ناطقه، در نزد حکما عقل مستفاد نامیده می‌شود و گاه قلب بر نفس ناطقه کسی که متصف به اخلاق حمیده شد و آن اخلاق ملکه او گردید اطلاق می‌شود.

نفس ناطقه را قلب می‌نامند، چون بین عالم عقلی محض و عالم نفس منطبعه متقلب است و در وجوه پنجگانه‌ای که نفس به سوی عوالم کلیه خمسه«۱» دارد متقلب است. قلب اسماء الهیه را به نحو احدیت جمع داراست و مر قلب راست ظهور آن اسماء که حکم هر یک از آنها بر سبیل عدالت ظاهر می‌شود.

قلب برزخ«۲» ظاهر و باطن است و از قلب فیض بر هر یک از آنها فایض می‌شود.«۳» و قلب صورت مرتبه الهیه است چنانکه روح صورت مرتبه احدیت«۴» است. از این روی قلب وسعت هر چیز حتی حق را داراست و چون قلب کثیر الشعب و نتایج است و شعیب نتیجه‌های بسیار و اولاد کثیر داشت

لذا به مقام قلب متحقق بود. معانی کلیه و جزئیه را شاهد بود، به اخلاق الهیه متخلق بود، به عدلی که سبب وجود عالم است قائم بود. به ایفای حقوق در کیل و میزان و قسطاس مستقیم به مقتضای استعداد هر فرد از مردم آمر بود.

لذا شیخ حکمت قلبیه را به کلمه شعیب نسبت داد.«۱»

[بدان که قلب عارف از رحمت الله است]

اعلم أن القلب- أعنى قلب العارف باللّه- هو من رحمة الله، و هو أوسع منها، فإنّه وسع الحقّ جلّ جلاله و رحمته لا تسعه، و هذا لسان العموم من باب الإشارة، فإن الحقّ راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه.

بدان كه قلب عارف از رحمت الله است (صادر از رحمت خداوند است و قلب غير عارف باللّه را در اصطلاح اهل الله قلب نمی‌گويند مگر به مجاز).

و قلب عارف باللّه وسيع‌تر از رحمت است. زيرا اين قلب گنجايش حق جلّ جلاله را دارد. حال اينكه رحمت او گنجايش او (حق) را ندارد. اين سخن از زبان عموم است كه بدان اشارتی رفت. زيرا حق بنا بر فهم عموم و زبان آنان راحم است و مرحوم نيست (عموم يعنی علمای ظاهر) پس رحمت، در حق حكمی ندارد (كه رحمت شامل حق نمی‌شود).

اما به لسان خواص و محققان، حق هم راحم و هم مرحوم است زيرا جز او چيزی نيست و اعيان موجودات مسمای به عالم، عين اوست. پس حق رحمت نمی‌كند مگر خودش را. پس حق راحم است در مقام جمع و مرحوم است در مقام تفصيل و كثرت.«۲»

و أمّا الإشارة بلسان الخصوص فإنّ الله وصف نفسه بالنّفس و هو من باب التنفيس و أنّ الأسماء الإلهية عين المسمّى و ليس إلّا هو و أنّها طالبة ما تعطيه من الحقائق و ليست الحقائق التی تطلبها الأسماء إلّا العالم.

اما اشاره از زبان خصوص اينكه الله تعالی (به زبان پيغمبرش) خويشتن را به نفس وصف فرمود زيرا كه فرمود او را نفس است و نفس از باب تنفيس«۳» است و اسماء الهيه عين مسمايند.

هر آن نقشی كه در صحرا نهاديم

تو زيبا بين كه ما زيبا نهاديم

فرستاديم آدم را به بيرون

جمال خويش در صحرا نهاديم

جمال ما ببين زان راز پنهان

اگر چشمت بود پيدا نهاديم

مشو أحول مسمی جز یکی نیست

اگر چه ما بسی اسما نهادیم

سر مویی ز زلف خود گشودیم

جهان را در بسی غوغا نهادیم

و مسمی نیست مگر عین هویت حقّ و احدیت ذات، (یعنی اسماء از حیث وجود«۱» عین هویت حقند) و اسماء طالبند حقایقی را که عینشان می‌خواهد و به آنها عطا می‌کند و آن حقایقی که اسماء طلب می‌کنند نیستند مگر عالم.

فالألوهیۀ تطلب المألوه، و الربوبیۀ تطلب المربوب.

پس الوهیت طلب می‌کند مألوه را و ربوبیت طلب می‌کند مربوب را (مربوب یعنی عالم و مألوه نیز یعنی عالم).

علامه قیصری در شرح گوید:

شیخ در جمیع کتبش مألوه می‌گوید و از آن عالم را اراده می‌کند.«۲»

و نیز می‌فرماید:

فرق بین الوهیت و ربوبیت این است که الوهیت حضرت اسماء است، همه اسماء چه اسم ذات و چه صفات و چه افعال و ربوبیت فقط حضرت اسماء صفات و افعال است. لذا متأخر از مرتبه الهیت قرار گرفت. چنانکه خداوند تعالی فرمود: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ. اگر چنانچه الوهیت و ربوبیت طالب مألوه و مربوب نباشند، هیچ یک از آنها متحقق نخواهد شد. چنانکه ابوت متحقق نمی‌شود مگر به فرزند و بنوت متحقق نمی‌شود مگر به پدر. زیرا ابوت و بنوت از قبیل متضایفانند. همچنین الوهیت و مألوه و ربوبیت و مربوب.«۳»

و إلّا فلا عین لها إلّا به وجودا أو تقدیرا و الحقّ من حیث ذاته غنی عن العالمین و الربوبیۀ ما لها هذا الحکم. فبقی الأمر بین ما تطلبه الربوبیۀ و بین ما تستحقه الذات من الغنی عن العالم.

پس برای الوهیت و ربوبیت عینی نیست مگر به عالم و حق تعالی از حیث ذاتش

غنی از عالمیان است. حال اینکه ربوبیت را این حکم نیست (زیرا ربوبیت غنی از مربوب نیست). پس امر دایر است میان آن چه که ربوبیت طلب می‌کند و آن چه که ذات استحقاق دارد، که غنای از عالم است. فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ و الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ.

الله از عالمین غنی است ولی رب وابسته به عالمین است که عالمین می‌خواهد.

و لیست الربوبیة علی الحقیقة و الاتصاف إلّا عین هذه الذات.

و در حقیقت ثبوتا و اثباتا،«۱» ربوبیت نیست مگر عین این ذات.

پس چون ذات، از جهت احدیتش که متعالی از نسب و اضافات است غنی از عالمیان است و از جهت واحدیتش که طالب نسب و مظاهر ذات است افتقار به عالمیان دارد.«۲»

جود محتاج است و خواهد طالبی

آن چنان که توبه خواهد تایبی

فلمّا تعارض الأمر بحکم النسب ورد فی الخبر ما وصف الحقّ به نفسه من الشفقة علی عباده.

پس چون در امر ذات الهی به حکم نسب (و أصناف صفات حقیقیه«۳» و اضافات متقابله)«۴» تعارض پیش آمد، در خبر آمده است که خداوند نفس خویش را وصف فرمود به شفقت بر عبادش.

شفقت، رحمت است که عبادش را به آن رحم فرموده است و هم بدان رحم فرموده است اسمائش را (ظاهرا اسماء عطف تفسیری عباد است) آن اسمائی که عباد را طلب می‌کند به اظهار آن اسماء و اظهار آن چه که اسماء بر آن سلطنت دارند که اعیان عالم است زیرا اعیان عالم سبب ظهور کمالات اسماء است و ربوبیت تمام نمی‌شود مگر به اسماء.«۵»

فأوّل ما نفّس عن الربوبیة بنفسه المنسوب إلی الرحمن بإیجاده العالم الذی تطلبه

الربوبیة بحقیقتها و جمیع الأسماء الإلهیة. فیثبت من هذا الوجه أن رحمته وَسِعَتْ کُلَّ شَيْءٍ فوسعت الحقّ، فهی أوسع من القلب أو مساویة له فی السّعة. هذا مضی.

اول چیزی که خدای را تنفیس و ازاله کرب کرد ربوبیت است. به سبب نفس منسوب به رحمان به ایجاد نمودن عالمی که ربوبیت به حقیقت خود و جمیع اسماء الهیه آن را طلب نمودند.«۱» پس از این وجه ثابت می‌شود که رحمت او هر چیز را فرا گرفته است.

پس، رحمت حق را فرا گرفته است. (چه اینکه حق، عین این اسماء و اعیان است و این رحمت، اوسع از قلب یا در سعه مساوی اوست.

سه چیز است که «وسع کل شیء: علم، رحمت و قلب. خدای تعالی فرمود: رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً (غافر: ۷) و أحاطَ بِكُلِّ شَيْ‏ءٍ عِلْماً (طلاق: ۱۲) و فرمود: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْ‏ءٍ (اعراف: ۱۵۶) و فرمود: (حدیث قدسی) «زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارد و قلب عبد مؤمنم وسعت مرا دارد».

ثم لتعلم أن الحقّ تعالى كما ثبت فى الصحيح يتحول فى الصّور عند التجلّى، و أن الحقّ تعالى إذا وسعه القلب لا يسمع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه و معنى هذا أنه إذا نظر الى الحقّ عند تجلّيه له لا يمكن معه أن ينظر الى غيره.

و قلب العارف من السّعة كما قال أبو يزيد البسطامى «لو أن العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به» و قال الجنيد فى هذا المعنى: إنّ المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، و قلب يسع القديم كيف يحسّ بالمحدث موجودا.

سپس باید دانسته شود که حق تعالی چنانکه در خبر صحیح آمده است، هنگام تجلی در صور تحول می‌یابد.«۲» پس چون قلب حق را فرا گرفت، غیر او از مخلوقات با حق در قلب نخواهد گنجید، گویا حق، قلب را پر کرده است. معنی عبارت این است که چون قلب در زمان تجلی حق به قلب، به حق نظر کند، امکان اینکه به غیر او نظر کند نمی‌ماند.

و قلب عارف از جهت سعه چنان است که ابو یزید بسطامی گفت: «اگر عرش و آن چه که عرش حاوی آن است صد هزار هزار بار در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد آن را احساس نمی‌کند.» جنید در این معنا گفت: «چون محدث به قدیم قرین گردد اثری

برای محدث باقی نمی‌ماند و قلب، قدیم را در خویش می‌گنجاند پس چگونه محدث را موجود احساس کند.

و إذا كان الحقّ يتنوع تجلّيه فى الصّور فبالضّرورة يتّسع القلب و يضيق بحسب الصّورة التى يقع فيها التجلّى الإلهى، فإنّه لا يفضل عن القلب شىء عن صورة ما يقع فيها التجلّى. فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فصّ الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره و شكله من الاستدارة إن كان الفصّ مستديرا أو من التربيع و التسديس و التثمين و غير ذلک من الأشكال إن كان الفص مربعا أو مسدّسا أو مثمّنا أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير.

و چون تجلى حق تعالى، در صور متنوع است، پس بالضرورة قلب به حسب صورتى كه تجلى الهى در آن واقع مى‌شود سعه و ضيق پيدا مى‌كند. زيرا قلب از صورتى كه تجلى الهى در آن واقع مى‌شود زياد نمى‌آيد.«۱» زيرا قلب عارف يا انسان كامل به منزله محل فصّ خاتم از خاتم است كه چيزى زياد نمى‌آيد. بلكه بر قدر و شكل اوست. اگر فصّ مستدير است، به شكل مستدير خواهد بود و همچنين اشكال ديگر از قبيل تربيع و تسديس و تثمين، اگر فصّ مربع يا مسدس يا مثمن يا اشكال ديگر باشد. چه محل فصّ از خاتم مانند نقش اشكال است.

و هذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد و هذا ليس كذلک، فإن العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة التى يتجلّى له فيها الحقّ.

و اين عكس آن چيزى است كه طايفه بدان اشاره مى‌نمايند كه حق به قدر استعداد عبد تجلى مى‌كند، چنين نيست. زيرا عبد براى حق به قدر صورتى كه حق در آن صورت براى عبد تجلى مى‌كند، ظاهر مى‌شود.

و تحرير هذه المسألة أن للّه تجلّيين: تجلّى غيب و تجلّى شهادة فمن تجلّى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب، و هو التجلّى الذاتى الذى الغيب حقيقته، و- هو الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه «هو» فلا يزال «هو» له دائما أبدا- فإذا حصل له- اعنى للقلب- هذا الاستعداد، تجلّى له التجلّى الشهودى فى الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلّى له كما ذكرناه.

و تحرير اين مسأله اين است كه خداى را دو تجلى است. يكى تجلى غيب و يكى تجلى شهادت. از تجلى غيب استعدادى را كه قلب بر آن است عطا مى‌كند و اين تجلى ذاتى است كه غيب حقيقت آن است و اين هويتى است كه حق تعالى از ذات خود استحقاق (هو) دارد و همواره (هو) براى او هست به طور دائم و ابد. پس چون براى قلب اين استعداد حاصل شد از تجلى شهودى حق در شهادت برخوردار مى‌شود.

پس قلب حق را در این تجلی می‌بیند و به صورتی که برای او تجلی کرده است ظاهر می‌گردد چنانکه گفتیم.

فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى ثم رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه فی صورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب و لا العين أبدا إلّا بصورة معتقده فی الحقّ. فالحقّ الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته، و هو الذی يتجلّى له فيعرفه. فلا ترى العين إلّا الحقّ الاعتقادی و لا خفاء فی تنوّع الاعتقادات.

پس حق تعالی او را استعداد عطا فرمود چنانکه در قرآن بدان اشاره کرد أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى (طه: ۵۰) سپس، حق حجاب را بین خود و بین بنده خود برمی‌دارد و عبد، حق را در صورت معتقد خود می‌بیند و مرئی او عین اعتقاد اوست.

پس قلب و عین جز صورت معتقد خود را در حق شاهد نیست. پس حقی که در معتقد است آنی است که قلب صورت آن را در خویش گنجانید. اوست کسی که برای قلب تجلی کرد و آن را شناخت. پس عین در دنیا و آخرت هنگام تجلی نمی‌بیند مگر حق اعتقادی را یعنی ثابت در اعتقادات را و خفایی در تنوع اعتقادات نیست.

فمن قيّده أنكره فی غير ما قيّده به، و أقرّ به فيما قيّده به إذا تجلّى و من أطلقه عن التقييد لم ينكره و أقرّ به فی كل صورة يتحوّل فيها و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلّی ما لها نهاية تقف عندها.

پس آن کسی که اعتقاد را مقید کرد، حق را در غیر آن چه مقید کرد انکار می‌کند و در آن چه که اعتقاد را بدان مقید کرد اقرار می‌نماید و آن کس که اعتقاد را از تقیید رهایی داد، در هر صورتی که حق تجلی کند و در آن صورت تحول نماید، اقرار دارد (چنانکه کمّل و عارفان این چنین‌اند). زیرا صور تجلیات نهایتی ندارد که نزد آن بایستد.

شیخ در آخر فصّ هودی فرمود: دور کن خود را از اینکه به اعتقاد مخصوصی مقید شوی و بما سوای آن کفر بورزی بلکه باید در نفس خود هیولای صور همه معتقدات

باشی، زیرا الله تبارک و تعالی اوسع و اعظم از آن است که عقدی (یعنی اعتقادی) آن را محصور کند، دون عقد و اعتقاد دیگری، چه اینکه فرمود: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله (بقره: ۱۱۵) و جایی را از جایی جدا

نکرد و همچنین قیصری در شرح اواسط فصّ اسماعیلی گفت، محقق کسی است که حق همه مقامات را عطا می‌کند تا عقیده او هیولای اعتقادات باشد و در هیچ یک از آنها توقف نکند.

و کذلک العلم باللّه ما له غایهٔ فی العارف یقف عندها، بل هو العارف فی کلّ زمان یطلب الزیادهٔ من العلم به. «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً»، «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً»، «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً».

فالأمر لا یتناهی من الطرفین. هذا إذا قلت حقّ و خلق.

همچنین است علم باللّه که در قلوب عارفان آن را غایت و نهایت نیست تا عارف نزد آن وقوف کند. بلکه او عارف است، در هر زمان طلب علم زیادتر می‌نماید. «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً» «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً» «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً» پس امر از دو طرف غیر متناهی است. (از طرف حق به تجلی و از طرف عبد به علم باللّه) این در آن هنگام است که نظر به مقام جمع و تفصیل داشته باشی و حق گویی و خلق گویی.

و إذا نظرت فی قوله «کنت رجله التی یسعی بها و یده الّتی یبطش بها و لسانه الذی یتکلم به» إلی غیر ذلک من القوی، و محالّها التی هی الأعضاء لم تفرق فقلت الأمر حقّ کلّه أو خلق کلّه، فهو خلق بنسبهٔ و هو حقّ بنسبهٔ و العین واحدهٔ.

چون در قول خداوند تعالی که فرمود: من پای او می‌شوم که بدان سعی می‌کند و ید او می‌شوم که بدان حمله می‌کند و لسان او می‌شوم که بدان تکلم می‌کند و همچنین دیگر قوا و محل قوا که اعضایند نظر کنی، بین آن دو مرتبه فرق نمی‌گذاری. پس می‌گویی موجود، همه حق است یا همه خلق است. پس آن حق، خلق است به نسبت خود و حق است به نسبت خود و عین، یکی است.

فعین صورهٔ ما تجلّی عین صورهٔ من قبل ذلک التجلّی، فهو المتجلّی و المتجلّی له.

فانظر ما أعجب أمر الله من حیث هویّته، و من حیث نسبته الی العالم فی حقائق (الأسماء الحسنی- خ).

پس عین صورتی که تجلی کرده است عین صورت کسی است که قبول آن تجلی کرده است. پس او متجلی و متجلی له است. پس بنگر که چقدر کار خدا از حیث هویتش شگفت است، و چقدر از حیث نسبتش به عالم در حقایق اسماء حسنی شگفت

است.

فمن ثمّ و ما ثمّة

و عين ثم هو ثمّة

فمن قد عمّه خصّه

و من قد خصّه عمّه

فما عين سوى عين

فنور عينه ظلمة

فمن يغفل عن هذا

يجد فی نفسه غمّة

و ما يعرف ما قلنا

سوی عبد له همّة

إِنَّ فی ذٰلِکَ لَذِکْرى لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ لتقلّبه فی أنواع الصّور و الصّفات و لم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر فی نعت واحد و الحقيقة تأبى الحصر فی نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل و هم أصحاب الاعتقادات الذين يكفّر بعضهم ببعض و يلعن بعضهم بعضا و ما لهم من ناصرين. فإن إله المعتقد ما له حكم فی إله المعتقد الآخر: فصاحب الاعتقاد يذبّ عنه أی عن الأمر الذی اعتقده فی إلهه و ينصره، و ذلک فی اعتقاده لا ينصره، فلهذا لا يكون له أثر فی اعتقاد المنازع له و كذا المنازع ما له نصرة من إلهه الذی فی اعتقاده، ف ما لَهُمْ من ناصِرِينَ.

«ذکری» را به قلب اسناد داد چون در انواع صور و صفات متقلب است. نگفت «لمن کان له عقل»، چه عقل قید است. پس امر را در نعت واحد حصر می‌کند و حال اینکه حقیقت در نفس الامر ابای از حصر دارد. پس ذکری برای کسی که او را عقل است نیست که اصحاب اعتقاداتند.«۱» بعضی به بعض دیگر کافرند و بعضی بعض دیگر را لعن می‌کنند و آنان را ناصری نیست (که در گمراهی هستند). زیرا اله معتقد او را حکمی در اله معتقد دیگری نیست. پس صاحب اعتقاد از اله خود دفاع می‌کند و یاری‌اش می‌نماید و حال اینکه اعتقادش ناصر خود او نیست. اله او، او را یاری نمی‌کند و از این رو اثری در اعتقاد مخالفش ندارد. همچنین مخالف هم از جانب اله مورد اعتقاد خود یاری نمی‌شود پس آنان را ناصری نیست (زیرا اله معتقد او مجعول اوست و مجعول، اقوای از جاعل خود نیست تا او را یاری کند).

فنفی الحقّ النّصرة عن آلهة الاعتقادات علی انفراد کل معتقد علی حدته و المنصور المجموع و الناصر المجموع. فالحقّ عند العارف هو المعروف الذی لا ینکر. فأهل

المعروف فی الدنیا هم أهل المعروف فی الآخرة. فلهذا قال لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ فعلم تقلیب الحقّ فی الصّور بتقلّبه فی الأشکال.

پس حق تعالی نصرت را از آلهه اعتقادات، بنا بر انفراد هر معتقدی علی حده نفی کرده است و منصور، مجموع است و ناصر، مجموع است. پس حق در نزد عارف معروفی است که انکار نمی‌شود. پس اهل معروف در دنیا اهل معروف در آخرتند، لذا گفت:

لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ پس عارف تقلب حق در صور را دانسته است که در اشکال گوناگون متقلب است.

فمن نفسه عرف نفسه و لیست نفسه بغیر لهویة الحقّ، و لا شیء من الکون مما هو کائن و یکون بغیر لهویة الحقّ، بل هو عین الهویة. فهو العارف و العالم و المقرّ فی هذه الصّورة، و هو الذی لا عارف و لا عالم، و هو المنکر فی هذه الصورة الاخری. هذا حظ من عرف الحقّ من التجلّی و الشّهود فی عین الجمع، فهو قوله تعالی لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ یتنوع فی تقلیبه.

پس عارف از نفس خود نفس خود را شناخته است و نفس او بجز هویت حق نیست و هیچ چیزی در کون (به اصطلاح اینها یعنی ما سوی الله) غیر از هویت حق نیست بلکه او عین هویت است. پس او عارف و عالم و اقرار شده در این صورت است و اوست که عارف و عالم نیست و منکر است در صورت دیگر،«۱» این حظّ کسی است که حق را از تجلی و شهود در عین جمع شناخته است. این است قول خداوند: لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ (ق: ۳۷) که در تقلیب خود متنوع است.

و أمّا أهل الإیمان و هم المقلدة الذین قلّدوا الأنبیاء و الرسل فیما أخبروا به عن الحقّ، لا من قلد أصحاب الأفکار و المتأولین الأخبار الواردة بحملها علی أدلتهم العقلیة، فهؤلاء الذین قلّدوا الرّسل صلوات الله علیهم و سلامه هم المرادون بقوله تعالی أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ لما وردت به الأخبار الإلهیة علی ألسنة الأنبیاء علیهم السلام.

اما اهل ایمانی که مقلد انبیا و رسل هستند در آن چه اخبار از حق کرده‌اند نه مقلدان اصحاب افکار که اخبار را به ادله عقلیه خودشان تأویل بردند (اصحاب افکار یعنی فلاسفه که در مقام عقول جزئی هستند). آنان مراد از این آیه‌اند که خداوند فرمود:

۳۰۷

أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ (ق: ۳۷) (گوش سپرد به اخبار الهیه که بر زبان پیامبران- درود و سلام خداوند بر ایشان- وارد شده است.

و هو یعنی هذا الذی ألقی السمع شهید شهید را دو معنی است یکی به معنی حاضر و مراقب است که آن چه را از انبیا بر آنان نازل می‌شود مراقب است (مراقبتی که وظیفه هر فرد انسان است).

معنی دوم شهید، شاهد است و شهود را مراتب است یکی رؤیت به بصر است.

دیگری رؤیت به بصیرت در عالم خیال است (خواب، مکاشفات). سوم، رؤیت به بصر و بصیرت هر دو است. چهارم، ادراک حقیقی حقایق مجرد از صور حسی است.«۱»

ینبه علی حضرة الخیال و استعمالها اول کشفی که برای مؤمن روی می‌آورد در حضرت خیال است که مثال مقید است.

سپس به مثال مطلق سریان پیدا می‌کند و اگر حضور و مراقبت نباشد رؤیت مثالیه نخواهد بود و چون تجرد تام و توجه کلی به قلب به سوی عالم علوی شود بدون پیروی عقل و استعمال قوه مفکره، ظهور صور خیالیه در حضرت خیالیه قوی‌تر و روشن‌تر خواهد بود مراقبت، أبواب غیب را به روی انسان می‌گشاید. توجه به مفکره، طریق اندیشه را می‌گشاید ولی در کشف را می‌بندد.

و هو قوله علیه السلام فی الإحسان «أن تعبد الله کأنّک تراه» و الله فی قبلة المصلی، فلذلک هو شهید، و من قلّد صاحب نظر فکری و تقید به فلیس هو الذی ألقی السمع، فإن هذا الذی ألقی السمع لا بد أن یکون شهیدا لما ذکرناه، و متی لم یکن شهیدا لما ذکرناه فما هو المراد بهذه الآیة. فهؤلاء هم الذین قال الله فیهم إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِینَ اتُّبِعُوا من الَّذِینَ اتَّبَعُوا و الرسل لا یتبرؤون من اتباعهم الذین اتبعوهم.

رسول الله فرمود: «الإحسان«۲» ان تعبد الله کأنک تراه» خداوند در قبله مصلی است و کسی که صاحب نظر فکری را تقلید کند از کسانی نیست که مشمول آیه أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ بوده باشد، بلکه در قیامت از آنها تبری می‌جوید و انبیا تبری نمی‌جویند از

۳۰۸

پیروان خود که آنان را پیروی کرده‌اند.

بدان که چون حق در قبله مصلی بود چنانکه در حدیث آمده است «و الله فی قبلهٔ المصلّی» چون مراقبت و حضور قوی گردد. چشم مصلی به نور حق سرمه کشیده می‌شود و به رؤیت عین می‌بیند و شاهد وجه کریم او در قبله خود است و کسی که استعدادش کامل و کشفش قوی باشد حق را در جمیع جهات مشاهده می‌کند چنانکه فرمود: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله (بقره: ۱۱۵) و بر اثر دوام و شدت مراقبت و حضور حکم کانّ در حدیث مذکور برداشته می‌شود.

فحقّق یا ولیّی ما ذکرته لک فی هذه الحکمهٔ القلبیهٔ و أما اختصاصها بشعیب، لما فیها من التشعیب، أی شعبها لا تنحصر، لأن کل اعتقاد شعبهٔ فهی شعب کلها، أعنی الاعتقادات.

ای ولی من آن چه که در حکمت قلبیه به تو گفتم او را محقق بدار و در حقیقت آن امعان نظر کن و حکمت قلبیه به شعیب اختصاص داده شد چون در حکمت قلبیه تشعیب است و شعبه‌هایش غیر منحصر، زیرا هر اعتقادی شعبه‌ای است. پس اعتقادات همه شعبند (و شعیب نیز که کثیر الشعب و نتایج بود به مقام قلب متحقق بود و معانی کلیه و جزئیه را مشاهد و به اخلاق الهیه متخلق بود.

[چون کشف غطا شد معتقد هر کسی برای او منکشف می‌شود]

فإذا انکشف الغطاء انکشف لکل أحد بحسب معتقده، و قد ینکشف بخلاف معتقده فی الحکم، و هو قوله وَ بَدا لَهُمْ من الله ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ فأکثرها فی الحکم کالمعتزلی یعتقد فی الله نفوذ الوعید فی العاصی إذا مات علی غیر توبهٔ. فإذا مات و کان مرحوما عند الله قد سبقت له عنایهٔ بأنه لا یعاقب، وجد الله غَفُوراً رَحِيماً، فبدا له من الله ما لم یکن یحتسبه.

چون کشف غطا شد معتقد هر کسی برای او منکشف می‌شود و گاهی خلاف معتقد او در حکم منکشف می‌شود. چنانکه حق تعالی فرمود: وَ بَدا لَهُمْ من الله ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (زمر: ۴۷) چنانکه معتزلی بر این اعتقاد است که اگر عاصی بدون توبه بمیرد وعید در حق او نافذ است. حال اینکه چه بسا چنین کسی در نزد خداوند مرحوم است و عنایت حق سبقت گرفته است که این شخص معاقب نشود و عقاب نبیند. پس فرد معتزلی خدا را رحیم و غفور می‌یابد و آن چه را که نمی‌پنداشت برای او ظاهر می‌گردد.

و أمّا فی الهویهٔ فإن بعض العباد یجزم فی اعتقاده أن الله کذا و کذا، فإذا انکشف الغطاء

رأی صورهٔ معتقده و هی حق فاعتقدها و انحلت العقدهٔ فزال الاعتقاد و عاد علما بالمشاهدهٔ و بعد احتداد البصر لا یرجع کلیل النظر.

اما اعتقاد درباره هویت حق. بعضی از بندگان در اعتقاد خود جازمند که حق چنین و چنان است. چون کشف غطا شود صورت معتقد خود را می‌بینند که حق است.

فیبدو لبعض العبید باختلاف التجلّی فی الصور عند الرؤیة خلاف معتقده لأنّه لا یتکرر، فیصدق علیه فی الهویّة وَ بَدا لَهُمْ من الله فی هویّته ما لَمْ یَکُونُوا یَحْتَسِبُونَ فیها قبل کشف الغطاء.

و برای بعضی به سبب اختلاف تجلی در صور اسماء مختلفه الهی برای او ظاهر می‌شود آن چه را که پیش از کشف غطا گمان نمی‌کردند. زیرا تجلی مکرر نمی‌گردد. پس بر او درباره هویت این آیه صادق می‌شود که از خدا بر ایشان چیزی آشکار گشت که گمانش را نداشتند. (و عقده گشاده می‌شود و اعتقاد از میان برمی‌خیزد و تبدیل به علم شهودی می‌شود و بعد از تیز شدن دیده با نظر وامانده بر نمی‌گردد).

و قد ذکرنا صورة الترقّی بعد الموت فی المعارف الإلهیة فی کتاب التجلّیات لنا عند ذکرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة فی الکشف و ما افدناهم فی هذه المسألة ممّا لم یکن عندهم.

و من در کتاب تجلیات، صور ترقیات را بعد از موت، در معارف الهیه ذکر کردم.

هنگامی که با بعضی از طایفه در کشف اجتماع نمودم و در این مسأله (ترقی بعد از موت) به آنان افاده نمودم چیزی را که در نزدشان نبود.«۱»

شیخ در کتاب تجلّیات یک صد و نه قسم تجلّی را نام برده است که هر یک را مراتبی است و این تجلی بعد از موت همان تکامل برزخی است که یکی از مسائل بسیار سنگین در حکمت متعالیه است که پس از مرگ با انقطاع نفس ناطقه از مادّه چه نحوه تکامل و ترقی برای نفس ناطقه خواهد بود. خداوند در قرآن فرمود: وَ لَدَیْنا مَزِیدٌ (ق: ۳۵) و فرمود: لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنی وَ زِیادَةٌ (یونس: ۲۶) و روایات در تکامل بعد از مرگ به حد تواترند. بلکه این مطلب از ضروریات دین و اجماع جمیع انبیا و مرسلین است.

این ترقی مخصوص به طایفه‌ای دون طایفه‌ای نیست چه برای عارفان به بعضی از تجلیات که بعضی دیگر برایشان حاصل می‌شود و چه برای محجوبان از مؤمنان و مشرکان و کافران، زیرا انکشاف غطا از آنان، ترقی است و ظهور احکام اعمالشان ترقی است و شهود انواع تجلیات هر چند که حقیقت آن را ندانند ترقی است و حصولشان (قرار گرفتنشان) در برازخ جهنمیه و جنانیه نیز ترقی است. زیرا به کمال ذاتی‌شان می‌رسند و ارتفاع عذاب از آنان بعد از انتقام منتقم از ایشان ترقی است و شفاعت شافعان برای آنان ترقی است.«۱»

در این مقام باید بحث کرد که با انقطاع عمل آدمی و قطع از ماده ترقیات چگونه است و انتقام منتقم و خلود در بهشت و جهنم چگونه خواهد بود.

[انسان دائما در ترقی است]

و من اعجب الأمور أنّه فی الترقّی دائما و لا یشعر بذلک للطافة الحجاب ورقته و تشابه الصور مثل قوله تعالی وَ أُتُوا به مُتَشابِهاً و لیس هو الواحد عین الآخر فإنّ الشبیهین عند العارف من حیث انهما شبیهان، غیران.

و امر بسیار عجیب اینکه انسان دائما در ترقی است و مشعر بدان نیست. این از جهت لطافت و رقت حجاب و تشابه صور است. مثل قول خداوند وَ أُتُوا به مُتَشابِهاً (بقره:

۲۵) و هیچ یک از این حجابها عین حجاب دیگر نیست (یعنی این صورت عین صورت دیگر نیست زیرا که دو شبیه غیر همند (و نمی‌شود که شیء واحد شبیه خودش باشد چون دوئیت نیست).

و صاحب التحقیق یری الکثرة فی الواحد کما یعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهیة، و إن اختلفت حقائقها و کثرت، أنّها عین واحدة، فهذه کثرة معقولة فی واحد العین. فتکون فی التجلی کثرة مشهودة فی عین واحدة کما أنّ الهیولی تؤخذ فی حدّ کلّ صورة، و هی مع کثرة الصور و اختلافها ترجع فی الحقیقة الی جوهر واحد هو هیولاها.

صاحب تحقیق، کثرت را در واحد می‌بیند چنانکه می‌داند مدلول اسماء الهیه هر چند که حقایق آنها مختلف است در عین واحد جمع است و آن واحد حقیقی است که وجود مطلق است و ظاهر به صور کثرت. چنانکه هیولی یعنی هیولای کلی‌یی که صور جمیع

موجودات (روحانیه و جسمانیه) را قبول می‌کند (نه هیولای عالم کون و فساد) و این هیولی جوهری است که حد و تعریف جمیع صور و اختلاف آنها در حقیقت به این جوهر واحد که هیولای آنهاست بازگشت می‌کند، و این جوهر صادر اول است.

غرض اینکه همان طور که این جوهر در حد صور أخذ می‌شود وجود مطلق، در همه مظاهر و تجلیات خود چنین است و توحید در نزد اهل الله این است.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربّه، فإنّه علی صورته خلقه، بل هو عین هویته و حقیقته و لهذا ما عثر أحد من الحکماء و العلماء علی معرفة النفس و حقیقتها إلّا الإلهیون من الرسل و الصوفیة و أما

أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلمين فی كلامهم فی النفس و ماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، و لا يعطيها النظر الفكرى أبدا. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم و نفخ فی غير ضرم، لا جرم أنّهم من الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فی الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه، پس هر كه خويشتن را به اين معرفت شناخت رب خود را شناخت. چه انسان، بر صورت رب خود مخلوق است. بلكه حقيقت و هويت انسان عين حقيقت و هويت حق است (چه اسم اعظم جامع حقايق همه اسماء است). لذا هيچ يک از حكما و علما بر معرفت نفس و حقيقت آن اطلاع نيافتند مگر رسل الهی و أكابر صوفيه (اهل عرفان) اما اصحاب نظر (حكما) و ارباب فكر از قدما و متكلّمان در كلامشان در نفس و ماهيت آن هيچ يک بر حقيقت معرفت نفس مطلع نشدند و هيچ گاه نظر فكرى، اين معرفت را عطا نمی‌كند. پس هر كس علم به ماهيت نفس و حقيقت آن را از طريق نظر فكرى طلب كند، چنان است كه آماس كرده خود را فربه پندارد و كسى در آتش، بدون آن چه كه آتش بدان افروخته می‌شود بدمد.

عارف شبسترى از اينجا می‌گويد:

برو ای خواجه خود را نيک بشناس

كه نبود فربهی مانند آماس

لا جرم اين گروه (ارباب نظر متكلم، حكيم) از «كسانى هستند كه كوشش‌شان در حيات دنيا تباه شده است و آنان می‌پندارند كار خوبی می‌كنند.» پس هر كس چيزى را از غير طريقش طلب كند به تحقيق آن ظفر نمی‌يابد.

و ما أحسن ما قال الله تعالى فی حق العالم و تبدله مع الأنفاس فی خلق جديد فی

عين واحدة، فقال فی حقّ طائفة، بل أكثر العالم، بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ من خَلْقٍ جَدِيدٍ. فلا يعرفون تجديد الامر مع الأنفاس.

چه نيكو فرمود خداوند در حق عالم و تبدل آن، در هر نفسى كه در خلق جديد است در عين واحد (ذات بارى تعالى) و در حق طايفه‌ای، بلكه درباره اكثر اهل عالم فرمود:

بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ من خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: ۱۵) كه تجديد امر (كارهای عالم) را با انفاس (در هر نفس و دم به دم) نمی‌شناسند.«۱»

لکن قد عثرت علیه الأشاعرة فی بعض الموجودات و هی الأعراض، و عثرت علیه الحسبانیة فی العالم کله و جهّلهم أهل النظر بأجمعهم.

لکن اشاعره در بعضی از موجودات که اعراض باشند مطلع شدند که اعراض در هر زمان باقی نمی‌مانند، و حسبانیه«۲» درباره همه عالم آگاه شدند که در دو آن یکسان نیستند و همه اهل نظر آنان را تجهیل نمودند.

و لکن أخطأ الفریقان. أمّا خطأ الحسبانیة فبکونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فی العالم بأسره علی أحدیة عین الجوهر المعقول الذی قبل هذه الصور و لا یوجد إلّا بها کما لا تعقل إلّا به، فلو قالوا بذلک فازوا بدرجة التحقیق فی الأمر.

اما این دو فریق که اشاعره و حسبانیه‌اند به خطا رفتند. اما حسبانیه بدین جهت که با قول به تبدل در همه عالم، بر احدیت عین جوهر معقولی که همه این صور را قابل است و در آن صور خویش را نشان می‌دهد، چنانکه آن صور بدون آن جوهر معقول نمی‌شوند، مطلع نشدند و اگر به این معنی پی می‌بردند به درجه تحقیق فائز می‌شدند (یعنی قائل به ما ورای طبیعت که آن جوهر صادر اول از آنست، نیستند).

و اما الأشاعرة فما علموا ان العالم کله مجموع أعراض فهو یتبدّل فی کل زمان إذ العرض لا یبقی زمانین و یظهر ذلک فی الحدود للأشیاء، فإنّهم إذا حدّوا الشیء تبیّن فی

حدّهم کونه تلک الأعراض و أن هذه الأعراض المذکورة فی حدّه عین هذا الجوهر و حقیقته القائم بنفسه، و من حیث هو عرض لا یقوم بنفسه.

و اما اشاعره خطایشان این است که این تبدل اختصاص به عرض ندارد، بلکه مجموع عالم اعراضند و دم به دم در تبدلند (صادر اول به اصطلاح اهل عرفان جوهر و ما سوای او عرض‌اند و بزودی تحقیقی در این معنی خواهد آمد. اینکه مجموع عالم اعراض است در حدود أشیاء ظاهر می‌شود چه هنگامی که می‌خواهند شی‌ء را تعریف کنند و حدش را بیان نمایند، این اعراض را در حد می‌آورند. این اعراض مذکور در حد شی‌ء عین این جوهر و حقیقت آن که قائم به نفس خود است می‌باشند و از آن حیث که اعراض‌اند قائم به نفس خویش نیستند.

قیصری می‌فرماید:

مثلا چون می‌خواهند حد انسان را بیان کنند، می‌گویند: انسان حیوان ناطق است و چون می‌خواهند حد حیوان را بیان کنند می‌گویند: جسم حساس متحرک به اراده است و حدّ جسم، جوهر قابل ابعاد ثلاثهٔ است (سطح، نفاد«۱» جسم است. چنانکه نقطه نفاد خط است) از این حدود روشن می‌شود که جوهر آنی است که با هر یک از اعراض، موجود معینی می‌گردد، که مسمّا می‌گردد به جوهر قائم به نفس و اینکه گفتیم: در حدود أشیاء ظاهر می‌شود که عالم، همه آن (بالکل) اعراض است، این است که مفهوم ناطق ذو نطق است و نطق، عرض است و ذو نیز عرض است. زیرا ذو نسبت و رابطه است و حیوان، جسم حساس است. حساس ذو حس است و حس عرض است زیرا که ادراک است (حس ادراک است). متحرک به اراده نیز عرض است، چه حرکت عرض است و اراده عرض است. همچنین جسم، زیرا متحیز چیزی است که تحیز دارد و تحیز عرض است و قابل ابعاد ثلاثهٔ که اعراضند عبارت است از آن چه که او را قبول است و قبول عرض است و همچنین تا منتهی شود به جوهر و جوهر، موجود لا فی موضوع است و موجود ذو وجود است یعنی کون و ذو نسبت است و آن عرض است و همچنین است کون. پس باقی

می‌ماند آن وجود حقیقی که ذو بر آن دال است و آن عین حق است پس معلوم شد که مجموع عالم از آن جهت که عالم است اعراض است. اعراض قائم به ذات الهیه‌اند و این اعراض عین آن جوهرند. زیرا همه اعراض صفات جوهرند که در او بالقوهٔ قرار دارند. پس آن اعراض عین جوهرند به حسب وجود و غیر جوهرند به حسب تعقل ذهنی.«۱»

این معنی که در اصطلاح اهل عرفان، وجود صادر اول جوهر است و ما سوای آن اعراض قائم به این جوهر وجوداند روشن است و بین جوهر و عرض به اصطلاح فلسفی و به اصطلاح عرفانی فرق باید گذاشت.

فقد جاء من مجموع ما لا یقوم بنفسه من یقوم بنفسه کالتحیّز فی حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتی و قبوله للأعراض حد له ذاتی و لا شک أن القبول عرض إذ لا یکون إلّا فی قابل لأنّه لا یقوم بنفسه و هو ذاتی للجوهر و التحیز عرض لا یکونن إلّا فی متحیّز، فلا یقوم بنفسه، و لیس التحیّز و القبول بأمر زائد علی عین الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتیهٔ هی عین المحدود و هویته، فقد صار ما لا یبقی زمانین یبقی زمانین و ازمنهٔ و عاد ما لا یقوم بنفسه یقوم بنفسه و لا یشعرون لما هم علیه، و هؤلاء هُمْ فی لَبْسٍ من خَلْقٍ جَدِیدٍ.

پس از مجموع چیزهایی که قائم به خود نیستند یعنی اعراض کسی تحقق یافت که قائم به خود است (یعنی جوهر). چون تحیز در حد جوهری که قائم به ذات خود است و قبول جسم، اعراض را که حد ذاتی اوست و شک نیست که قبول، عرض است. زیرا قبول نیست مگر در قابل. زیرا قبول قائم به خود نیست و قابل ذاتی جوهر است که جسم است و تحیز، عرض است و نمی‌باشد مگر در متحیز. پس تحیز قائم به

خود نیست و تحیز و قبول بر عین جوهر محدود، به حسب وجود، زاید نیستند، زیرا حدود ذاتیه که اجزای محدودند عین محدود و هویت او هستند. پس آن که در دو زمان باقی نمی‌ماند، در دو زمان و زمانها باقی می‌ماند و آن که قائم به نفس خود نیست، قائم به نفس خود است و افراد محجوب متوجه این تبدل نیستند (که اعیانشان اعراض متبدل در هر آنند و حق سبحانه در هر زمانی آنها را به خلق جدیدی خلق می‌کند.

۳۱۵

و أما أهل الكشف فإنّهم يرون أن الله يتجلّى فى كلّ نفس و لا يتكرّر التجلّى، و يرون أيضا مشهودا، أنّ كلّ تجلّ يعطى خلقا جديدا و يذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلّى و البقاء لما يعطيه التجلّى الآخر فافهم.

اما اهل کشف می‌بینند، حق تعالی است که در هر نفسی تجلی دارد و تجلی تکرار نمی‌شود و نیز اهل کشف شهودا می‌بینند که هر تجلی خلق جدیدی عطا می‌کند و خلقی را می‌برد و بردن آن فنای آن است هنگام تجلی‌یی که تجلی دیگر عطا می‌کند.

قیصری می‌فرماید:

یعنی هر تجلی، خلق جدیدی عطا می‌کند و در وجود حقیقتی فنا می‌یابد.

مثل آتشی که از روغن و فتیله مشتعل است که از آن دو (روغن و فتیله) چیزی در آن ناریت داخل می‌شود و متصف به صفت نوریت می‌گردد. سپس آن صورت می‌رود که هوا می‌گردد. همچنین است شأن عالم بأسره (بتمامه) چه اینکه عالم دائما از خزاین الهیه استمداد می‌کند. پس از آن خزاین بر عالم، فیض افاضه می‌شود سپس به سوی آن خزاین بازگشت می‌نماید.

(در تجدد امثال و حرکت جوهری)

در تجدد امثال و حرکت جوهری در حقیقت ایس بعد ایس و لبس بعد لبس است و به یک معنی خلع و لبس است که خلع به در رفتن از نقص و لبس به فعلیت رسیدن است.

کیف کان، اصلی محفوظ است مانند نفس ناطقه انسانی که دم به دم از دو قوه ایمان و عمل ترقی وجودی می‌نماید. چه این دو قوه به مثل سیم مثبت و منفی برقند که تا متحد نشوند نور نمی‌دهند. ایمان و عمل سازنده نور وجود نفس ناطقه انسانی‌اند و به ترقیات نفس که در حقیقت تجلیات الهی است نفس در هر آن از نقص به کمال می‌رسد. گویم که نمرد و زنده‌تر شد. حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد

و تجدد امثال در مطلق عوالم اعم از عالم امر و خلق جاری است و همچنان که نفس آثار وجودی‌اش را در بدن پیاده می‌کند و به تبع بدن در حرکت است و به تبع بدن از آن حیث که نفس است در حرکت است. تقریبا نظیر این سخن را در ظهور و بروز آثار وجودی عالم امر در عالم خلق باید گفت که تجدد امثال در عالم امر به این معنی باشد. چه رب مطلق بی‌مظاهر و عالم امر بی‌خلق، و نفس بی‌بدن در همه عوالم ظاهرا متصور نیست و به این بیان بعضی

۳۱۶

از دغدغه‌هایی که از حکیم ملا رجب علی تبریزی و دیگران درباره حرکت جوهری و تجدد امثال پیش آمده است جواب توان گفت و رد توان نمود به کتاب ما «گشتی در حرکت» رجوع شود.

۳۱۷

۱۳. فصّ حكمة ملكيّة فی كلمة لوطيّة

(۱۳. فصّ حكمة ملكيّة فی كلمة لوطيّة)

[ملک به معنی شدت است]

الملك الشّدة و المليك الشّديد: يقال ملكت العجين إذا شددت عجنه قال قيس بن الخطيم يصف طعنة:

ملكت بها كفى فانهرت فتقها

يرى قائم من دونها ما وراءها

ای شددت بها كفّى يعنی الطعنة.

ملک به معنی شدت است و ملیک یعنی شدید. عرب گوید: «ملکت العجین» یعنی نیک خمیر کردم. قیس بن الخطیم در وصف طعنه (زخم نیزه) گوید:

چنان به شدت نیزه را در دست گرفتم (کفم را بدان تملک دادم) و طعنه زده فتق آن (یعنی گشادگی آن) را وسعت دادم که کسی که در پیش آن طعنه ایستاده بود ما ورای آن را می‌دید.

لوط علیه السلام در قوم خود ضعیف بود و آنان قوی، از جناب لوط آن چه را از سوی خدا بر ایشان آورده بود نمی‌پذیرفتند و به سبب اشتغال به شهوت بهیمیه و انهماک در امور طبیعیه در زمین فساد می‌کردند تا اینکه لوط علیه السلام گفت: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ.«۱»

فهو قول الله تعالى عن لوط علیه السلام لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ و ملک مفسر به شدت از قول خدای تعالی از لسان لوط مستفاد است که گفت: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ. (هود: ۸۰).

قیصری گوید:

مراد به قوت، همت قوی مؤثر در نفوس است زیرا قوه، برخی از آن جسمانی و برخی از آن روحانی است و روحانی همت است و تأثیر آن قوی‌تر است.

زیرا در اکثر اهل عالم یا همه آن تأثیر می‌کند به خلاف قوه جسمانی. و مراد از آن که أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ یعنی ملتجی به قبیله قوی گردم که غالب بر خصمایشان باشند. این تفسیر به حسب ظاهر است اما به حسب باطن، لوط ملتجی به حق تعالی شد از آن حیث که او قوی شدید است. چنانکه رسول الله (ص) بر آن تنبیه فرمود.«۱»

فقال رسول الله- ص- یرحم الله أخی لوطا لقد کان یأوی إلی رکن شدید. فنبّه- ص- إنّه کان مع الله من کونه شدیدا و الذی قصده لوط علیه السلام القبیلهٔ بالرکن الشّدید و المقاومهٔ بقوله لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً و هی الهمّهٔ هنا من البشر خاصهٔ.

رسول الله فرمود: «یرحم الله اخی لوطا لقد کان یأوی الی رکن شدید» رسول الله تنبیه فرمود که لوط با خدا بود از آن حیث که خداوند شدید است لوط علیه السلام از رکن شدید قبیله را قصد کرده است و به قولش لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً مقاومت را قصد کرده است و مقاومت همت است از بشر خاصه.

قیصری گوید:

لوط علیه السلام از رکن شدید قبیله را اراده کرد زیرا می‌دانست افعال خداوند در خارج جز به دست مظاهر، ظاهر نمی‌شود بنا بر این به سرّ خود توجه به سوی خدا نمود و از او طلب کرد که برای او انصاری قرار دهد که وی را بر أعداء الله یاری نماید و از خداوند قوت و همت مؤثره از خویشتن ساخت تا به آن قوت و همت، با اعدا مقاومت نماید.«۲»

فقال رسول الله- ص-: فمن ذلک الوقت- یعنی من الزمن الذی قال فیه لوط علیه السلام «أَوْ آوِی إِلی رُکْنٍ شَدِیدٍ» ما بعث نبی بعد ذلک إلّا فی منعهٔ من قومه فکان تحمیه قبیلته کأبی طالب مع رسول الله- ص- بنا بر این رسول الله (ص) فرمود: بعد از آن زمان که لوط گفت: أَوْ آوِی إِلی رُکْنٍ شَدِیدٍ،

هیچ نبیی مبعوث نشد مگر اینکه از قوم او کسانی بودند که او را از شر اعدا حفظ می‌کردند و حمایت می‌نمودند. چنانکه ابو طالب با رسول الله بود.

فقوله: لَوْ أَنَّ لِی بِکُمْ قُوَّهً لکونه علیه السلام سمع الله تعالی یقول الله الَّذِی خَلَقَکُمْ من ضَعْفٍ بالاصالهٔ، اینکه لوط علیه السلام گفت، لَوْ أَنَّ لِی بِکُمْ قُوَّهً برای این است که از خدا شنید که فرمود: الله الَّذِی خَلَقَکُمْ من ضَعْفٍ«۱»

و ضعف برای انسان بالاصالهٔ است. (دانست که همه قوتها بالأصالهٔ برای خداست و برای غیر خدا به تبعیت).

ثُمَّ جَعَلَ من بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّهً فعرضت القوهٔ بالجعل فهی قوهٔ عرضیهٔ، ثُمَّ جَعَلَ من بَعْدِ قُوَّهٍ ضَعْفاً وَ شَیْبَهً فالجعل تعلق بالشیبهٔ، و اما الضعف فهو رجوع إلی أصل خلقه و هو قوله خَلَقَکُمْ من ضَعْفٍ، فرده لما خلقه منه کما قال من یُرَدُّ إِلی أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِکَیْلا یَعْلَمَ من بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئاً. فذکر أنّه ردّ إلی الضّعف الأول فحکم الشیخ حکم الطفل فی الضّعف.

پس قوت به ایجاد خداوند عارض شده است. پس این قوت عرضی است: ثُمَّ جَعَلَ من بَعْدِ قُوَّهٍ ضَعْفاً وَ شَیْبَهً (روم: ۵۴) پس جعل به شیبهٔ تعلق گرفت که خلق جدید است. چنانکه قوت در صورت نخستین اما ضعف«۲» رجوع به اصل خلق است، خَلَقَکُمْ من ضَعْفٍ. پس انسان قوی را به اصلش برگرداند. چنانکه فرمود: وَ مِنْکُمْ من یُرَدُّ إِلی أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِکَیْ لا یَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَیْئاً (نحل: ۷۰) پس خداوند بیان فرمود که انسان را به ضعف اول برگرداند که حکم شیخ در ضعف حکم طفل است.

مقصود اینکه قوت برای خلق از آن حیث که غیر و سوی است عارضی است و ضعف و عجز ذاتی است «لا حول و لا قوهٔ الّا باللّه».

[هیچ پیغمبری مبعوث نشد مگر بعد از تمام أربعین]

و ما بعث نبی إلّا بعد تمام الأربعین و هو زمان أخذه فی النقص و الضّعف فلهذا قال لَوْ أَنَّ لِی بِکُمْ قُوَّةً مع کون ذلک یطلب همة مؤثرة: هیچ پیغمبری مبعوث نشد مگر بعد از تمام أربعین و آن زمان شروع نقص و ضعف است. لذا لوط علیه السلام گفت: لَوْ أَنَّ لِی بِکُمْ قُوَّةً با وجود آن همت مؤثره را طلب می‌کند.

قیصری گوید:

بعثت بعد از تمام أربعین است، چون که در آن مدت احکام نشئه عنصریه بر احکام نشئه روحانیه غالب است و قوه طبیعیه بر قوای روحانیه مستعلی است. به حیثی که از اثر قوای روحانیه در آن مدت ظاهر نمی‌شود مگر گاه گاهی لذا سیاهی مو در آن مدت غلبه دارد و حکمت این غلبه و اختفای قوای روحانیه تکمیل نشأتین و تحصیل سعادتین است. زیرا رب (مقید) همچنان که در آن زمان ظاهر را می‌پروراند، باطن را نیز می‌پروراند و چون نشئه دنیایی منقضی و متناهی است آن قوه به ضعف متوجه می‌شود تا فانی گردد و چون آخرت دائم و ابدی است قوای روحانیه فزونی گیرند تا به کمال مقدرش برسد و قول خداوند لِکَیْ لا یَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَیْئاً اشاره است به فنای قابلیت آلتی که به واسطه آن، علم در خارج ظاهر می‌شود نه اینکه پس از علم جهل به نفس ناطقه طاری شود و گر نه باید بعد از مفارقت از بدن، علم باقی نماند.«۱»

فان قلت و ما یمنعه من الهمّة المؤثرة و هی موجودة فی السّالکین من الأتباع، و الرسل أولی بها قلنا صدقت: و لکن نقصک علم آخر، و ذلک أن المعرفة لا تترک للهمّة تصرفا. فکلّما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة، و ذلک لوجهین: الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودیة و نظره إلی أصل خلقه الطبیعی.

اگر گویی چه چیز لوط علیه السلام را مانع از همت مؤثره بود و حال آن که در سالکان که اتباع هستند همت مؤثره موجود است و رسل اولی هستند به آن همت مؤثره گوییم راست گفتی و لکن دانش دیگری را از دست دادی و آن اینکه معرفت، همت را به حال خود نمی‌گذارد که تصرف کند پس هر چه معرفت بالا گیرد، تصرف به وسیله همت کم می‌گردد و این نقص تصرف به دو وجه خواهد بود: یک وجه از جهت تحقق لوط به مقام عبودیت و نظرش به اصل خلق طبیعی خود است. یعنی تصرف برای رسیدن مالک است که در ملک خود هر گونه تصرفی بخواهد می‌کند نه برای عبد. معرفت لوط علیه السلام به مقام عبودیت و نظر به اصل خلق طبیعی او که ضعف و عجز است به او اجازه نمی‌دهد که در ملک مالک مقتدرش تصرفی بنماید.

و الوجه الآخر أحديۀ المتصرّف و المتصرّف فيه: فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلک.

وجه دوم اینکه از جهت احدیت متصرف و متصرف فیه که در حقیقت یکی هستند غیری نمی‌بینند تا همت خود را به سوی آن إرسال بدارد و هلاکش کند. پس این عرفان و معرفت او را از تصرف مانع است.

و فى هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التى هو عليها فى حال ثبوت عينه و حال عدمه. فما ظهر فى الوجود إلّا ما كان له فى حال العدم فى الثبوت، فما تعدّى حقيقته و لا أخلّ بطريقته. فتسميۀ ذلک نزاعا أنّما هو أمر عرضى أظهره الحجاب الذى على أعين الناس، كما قال الله فيهم وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظاهِراً من الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ.

و هو من المقلوب فإنّه من قولهم قُلُوبُنا غُلْفٌ أى فى غلاف و هو الكنّ الذى ستره عن إدراک الأمر على ما هو عليه.

در این مقام معرفت (که مقام شهود احدیت است) می‌بیند که منازع او از حقیقتی که در حال ثبوت عینش و حال عدم عینش بر آن حقیقت است عدول نکرده است. پس در وجود (وجود خارجی) ظاهر نشد مگر آنی که در حال عدم در ثبوت (در علم و در مقام ذات باری) برایش بود. پس، منازع از حقیقت خود تجاوز نکرد و به طریقه خود إخلال ننمود. بنا بر این آن را نزاع نامیدن امر عرضی است که حجابی که بر چشم مردم است آن را اظهار نمود (اگر حجاب برداشته شود نزاعی نیست). چنانکه خداوند تعالی فرمود: وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظاهِراً من الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ (روم: ۷).

این نزاع از قلب مقلوب است که گفتند: قُلُوبُنا غُلْفٌ دلهای ما در غلف است.

یعنی قلبی که در حجاب است آن را نزاع می‌بیند. یا اینکه بگوییم غافل (غافِلُونَ) مقلوب قلوبنا «غُلْفٌ» است زیرا که غافل از غفل است و غفل مقلوب غلف و غلف، غلاف است.

و غلاف آن کنّی است. که آنان را از ادراک واقع آن چنان که هست پوشانده است (خداوند فرمود: وَ جَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فى آذانِهِمْ وَقْراً (انعام: ۲۵).

فهذا و أمثاله يمنع العارف من التصرف فى العالم قال الشيخ أبو عبد الله بن قائد

للشيخ أبى السّعود بن الشّبل لم لا تتصرف؟ فقال أبو السّعود تركت الحقّ يتصرف لى كما يشاء يريد قوله تعالى آمرا: فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا فالوكيل هو المتصرف و لا سيما و قد سمع أن الله تعالى يقول: وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ

مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ. فعلم أبو السعود و العارفون أن الامر الذى بيده ليس له و أنّه مستخلف فيه. ثم قال له الحقّ هذا الأمر الذى استخلفتک فيه و ملّکتک إياه: اجعلنى و اتخذنى وکيلا فيه، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه وکيلا.

فکيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همّة يتصرف بها، و الهمّة لا تفعل إلّا بالجمعية التى لا متسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ و هذه المعرفة تفرّقه عن هذه الجمعية، فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز و الضعف.

اين معرفت که گفتيم و امثال آن عارف را از تصرف در عالم باز مى‌دارد. شيخ ابو عبيد الله بن قائد به شيخ ابو سعود بن شبل گفت: چرا تصرف نمى‌کنى؟ ابو سعود در جواب گفت: خدا را گذاشتم براى من تصرف کند آن چنان که مى‌خواهد. اين سخنش اشاره است به قول خداوند تعالى که امر فرمود: فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا (مزمل: ۹) وکيل متصرف است بخصوص که ابو سعود شنيد که خداوند مى‌فرمايد: وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ (حديد: ۷) (انفاق کنيد از آن چه شما را در آن جانشين خود قرار داد).

پس ابو سعود و عارفان دانستند آن چه که در دستشان است مال خودشان نيست و در آن مستخلفند و خدا هم به آنها فرمود: آن چه را که من شما را در آن خليفه قرار دادم و تمليک کردم به شما، آن را براى من قرار دهيد و مرا وکيل بگيريد. ابو سعود هم امر خدا را امتثال کرد و خدا را وکيل گرفت. پس چگونه براى کسى که چنين امرى را شاهد است همتى باقى مى‌ماند که بدان تصرف کند و حال اينکه همت نمى‌تواند فعلى را انجام بدهد مگر به سبب جمعيتى که براى صاحب همت متّسعى بغير آن چه که بر آن اجتماع نموده است نيست و آن معرفت او را از اين جمعيت دور مى‌گرداند. پس عارف تام المعرفة به غايت عجز و ضعف ظاهر مى‌شود.

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق رضى الله عنه قل للشيخ أبى مدين بعد السلام عليه يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا شىء و أنت تعتاص عليک الأشياء: و نحن نرغب فى مقامک و أنت لا ترغب فى مقامنا؟ و کذلک کان مع کون أبى مدين رضى الله عنه کان عنده ذلک المقام و غيره و نحن أتم فى مقام الضعف و العجز منه و مع هذا قال له هذا البدل ما قال و هذا من ذلک القبيل ايضا.

بعضى ابدال به شيخ عبد الرزاق گفتند: به شيخ ابو مدين«۱» بگو (بعد از سلام بر او) اى ابا مدين چرا بر ما چيزى دشوار نيست و براى تو اشيا دشوار است و ما راغب مقام توييم و تو در مقام ما رغبت نمى‌کنى. شيخ گويد: ابو مدين اين چنين بود با اينکه ابو مدين رضى الله عنه صاحب چنين مقام و غير اين مقام بود

و ما در مقام عجز و ضعف اتمّ از ابو مدین هستیم و با وجود این آن بدل«۲» به او چنان گفت و این عدم تصرف و ظهور به مقام ضعف و عجز از قبیل همان معرفت به مقام عبودیت است که مانع از تصرف است.

و قال- ص- فی هذا المقام عن أمر الله له بذلک وَ ما أَدْرِی ما یُفْعَلُ بِی وَ لا بِکُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما یُوحی إِلَیَّ. فالرسول بحکم ما یوحی إلیه به ما عنده غیر ذلک. فان اوحی الیه بالتصرّف فیه بجزم تصرّف و إن منع امتنع، و ان خیّر اختار ترک التصرف، الّا أن یکون ناقص المعرفة.

و رسول الله در این مقام از امر خداوند به او فرمود: وَ ما أَدْرِی ما یُفْعَلُ بِی وَ لا بِکُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما یُوحی إِلَیَّ (نمی‌دانم خدا با من و شما چه می‌کند جز آن چه را به من وحی شده پیروی نمی‌کنم). پس رسول به آن چه به او وحی شده است حکم می‌کند و جز آن چه به او وحی شده چیزی نزد او نیست. پس اگر به او وحی شد که به طور جزم تصرف کند، تصرف می‌کند و اگر منع شد خودداری می‌کند و اگر مخیر شد، ترک را اختیار می‌کند (به لحاظ تأدب به آداب عبودیت و ملازمت ضعف و عجزی که ذاتش اقتضا می‌کند. مگر اینکه مخیّر معرفتش ناقص باشد که در این صورت تصرف را اختیار می‌کند.

قال أبو سعود لأصحابه المؤمنین به إنّ الله أعطانی التصرف منذ خمس عشرة سنة و ترکناه تطرّفا. هذا لسان إدلال و أما نحن ما ترکناه تطرّفا- و هو ترکه إیثارا- و إنّما ترکناه لکمال المعرفة، فإنّ المعرفة لا تقتضیه بحکم الاختیار. فمتی تصرّف العارف بالهمّة فی العالم فعن أمر الهی و جبر لا باختیار و لا نشک أن مقام الرسالة یطلب التصرف لقبول الرسالة التی جاء بها، فیظهر علیه ما یصدقه عند أمته و قومه لیظهر دین الله و الولی لیس کذلک.

ابو سعود به اصحاب مؤمن خود گفت: خداوند مدت پانزده سال است که مرا تصرف

اعطا کرده است و ما تطرفا«۱» تصرف را ترک کردیم. این بیان ادلال است (و نسبت به حضرت الهیه نوعی سوء أدب است) و اما ما تصرف را تطرفا ترک نکردیم. همانا تصرف را از جهت کمال معرفت ترک کردیم (معرفت ما اجازه تصرف کردن را نمی‌دهد) چه اینکه معرفت تصرف را اقتضا نمی‌کند. پس اگر عارف به همت خود در عالم تصرف کند، از امر الهی است و إجبار است نه از روی اختیار و شک نیست که مقام رسالت تصرف را طلب می‌کند به جهت قبول نمودن رسالتی که آورده است. پس معجزاتی از او ظاهر می‌شود که نزد امت و قوم او موجب تصدیق او گردد تا دین خدا را اظهار کند. اما ولی این چنین نیست (این مأموریت را ندارد. زیرا در سفر چهارم- من الحق الی الخلق- نیست که مأمور به رسالت باشد مگر گاهی که اذنی پیش آید).

و مع هذا فلا يطلبه الرسول فی الظاهر لأن للرسول الشفقة علی قومه، فلا يريد أن يبالغ فی ظهور الحجة عليهم، فإنّ فی ذلک هلاکهم فيبقی عليهم.

با وجود اين رسول در ظاهر طلب تصرف نمی‌کند. زيرا رسول بر قوم خود شفقت دارد (و می‌داند مردم به صفات گوناگونند). پس نمی‌خواهد در اظهار حجت بر آنان مبالغه کند. زيرا در اين مبالغه هلاک قومش می‌باشد. پس آنها را بر صورت خودشان ابقا می‌کند (از جهت تعطف و رحمت بر آنان).

و قد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذ ظهر للجماعة، فمنهم من يؤمن عند ذلک و منهم من يعرفه و يجحده و لا يظهر التصديق به ظلما و علوّا و حسدا، و منهم من يلحق ذلک بالسّحر و الإيهام. فلمّا رأت الرسل ذلک و أنّه لا يؤمن إلّا من أنار الله قلبه بنور الإيمان و متی لم ينظر الشخص بذلک النور المسمّی إيمانا فلا ينفع فی حقّه الأمر المعجز.

فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم اثرها فی الناظرين و لا فی قلوبهم.

و نيز رسول می‌داند که چون امر معجز (معجزه) برای جماعت، ظاهر شود. بعضی از آنها ايمان می‌آورند و بعضی‌ها عارف به آن می‌شوند و انکارش می‌کنند و اظهار تصديق نمی‌نمايند، از جهت ظلم و علو و حسد و بعضی از آنها معجزه را به سحر و شعبده، ملحق می‌نمايند و چون رسولان ديدند که ايمان نمی‌آورد مگر کسی که خداوند قلب او را به نور ايمان اناره فرمود و هر گاه شخص به اين نور مسمی به ايمان نظر نکند امر معجز در

حق او نافع نيست همم انبيا از طلب امور معجزه از پيشگاه خداوند قاصر می‌گردد. چون که اثر معجزه در حق ناظرين، عام نيست (که همه قبول کنند زيرا حقايقشان و اعيان ثابته آنان قبول معجزه را اعطا نکرده است) و همچنين در دلهای آنها اثر نمی‌گذارد.

کما قال فی حقّ أکمل الرسل و أعلم الخلق و أصدقهم فی الحال إِنَّکَ لا تَهْدِی من أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ الله يَهْدِی من يَشاءُ و لو کان للهمة أثر و لا بد، لم يکن أحد أکمل من رسول الله- ص- و لا أعلی و لا أقوی همّة منه، و ما أثّرت فی إسلام أبی طالب عمّه، و فيه نزلت الآية التی ذکرناها: و لذلک قال فی الرسول إنّه ما عليه إلّا البلاغ و قال لَيْسَ عَلَيْکَ هُداهُمْ وَ لکِنَّ الله يَهْدِی من يَشاءُ.

چنانکه خداوند در حق اکمل رسل و اعلم خلق و اصدقشان در حال فرمود: إِنَّکَ لا تَهْدِی من أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ الله يَهْدِی من يَشاءُ (قصص: ۵۶) و اگر برای همت اثری بود کسی اکمل از رسول الله و اعلی و اقوی

همت‌تر از او نبود و حال اینکه همت او در اسلام ابو طالب عموی او اثر نکرد و درباره اسلام ابو طالب آیه فوق نازل شد.«۱» لذا خداوند درباره رسول فرمود: «ما علیه الّا البلاغ».«۲»

و فرمود: لَیْسَ عَلَیْکَ هُداهُمْ وَ لکِنَّ الله یَهْدِی من یَشاءُ (بقره: ۲۷۲).

و زاد فی سورهٔ القصص وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ أی بالذین أعطوه العلم بهدایتهم فی حال عدمهم بأعیانهم الثابتهٔ. فأثبت أنّ العلم تابع للمعلوم. فمن کان مؤمنا فی ثبوت عینه و حال عدمه ظهر بتلک الصورهٔ فی حال وجوده و قد علم الله ذلک منه أنّه هکذا یکون، فلذلک قال وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ فلمّا قال مثل هذا قال أیضا ما یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ لأن قولی علی حدّ علمی فی خلقی وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ أی ما قدّرت علیهم الکفر الذی یشقیهم ثم طلبتهم بما لیس فی وسعهم أن یأتوا به بل ما عاملناهم إلّا بحسب ما

علمناهم، و ما علمناهم إلّا بما أعطونا من نفوسهم مما هم علیه، فإن کان ظلم فهم الظالمون و لذلک قال وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله. کذلک (و لذلک- خ) ما قلنا لهم إلّا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم و ذاتنا معلومهٔ لنا بما هی علیه من أن نقول کذا و لا نقول کذا. فلما قلنا إلّا ما علمنا أنّا نقول، فلنا القول منّا، و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السّماع منهم.

و در سوره قصص فرمود: وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ (انعام: ۱۱۷) یعنی کسانی که خداوند را علم به هدایتشان در حال عدمشان به سبب اعیان ثابته‌شان اعطا کرده‌اند.

پس این آیه اثبات نموده است که علم تابع معلوم است. پس هر کس در ثبوت عینش و حال عدمش مؤمن است در حال وجودش بدان صورت ظاهر می‌شود. خداوند از آن دانست که او این چنین خواهد بود. لذا فرمود: وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ و از همین رو فرمود: ما یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ«۱» (ق: ۲۹) زیرا قول من بر حد علم من است درباره خلق من (خلق من این را خواستند من دادم) وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ (ق: ۲۹) یعنی من برای ایشان کفر را تقدیر نکردم که آنان را شقی گرداند سپس از ایشان طلب کنم آن چه را که در وسعشان نیست. بلکه با او معامله نکردم مگر به حسب آن چه که نفوسشان مطابق آن چه بر آن هستند به ما اعطا نموده است. پس اگر ظلم باشد خودشان ظالمند. لذا فرمود وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ (روم: ۹) ما به آنها نگفتیم مگر آن چه را که ذات ما به ما اعطا کرده است که به آنها بگوییم و ذات ما برای ما معلوم است که چه باید بگوییم. ما گفتیم و آنان امتثال کردند یا امتثال نکردند با اینکه شنیدند. مقصود بیان سرّ القدر است که حق تعالی ذات خود و اسماء و صفاتش را به ذات خود می‌داند و می‌داند اعیانی را که صور اسماء هستند به عین یا آن چه که عالم به ذات خود است. پس چنانکه از ذات خود و اسماء و

صفات خود نمی‌داند مگر آن چه را که ذات و اسماء و صفات عطا می‌کند. همچنین از اعیان نمی‌داند مگر آن چه را که ذوات اعیان و استعدادات آنها اعطا می‌کند از این وجه علم او تابع معلوم است.

فالکلّ منّا و منهم

و الأخذ عنّا و عنهم

ان لا یکونون منّا

فنحن لا شکّ منهم

این دو بیت را می‌توانیم به زبان اسماء بگیریم یا اعیان.«۱» به زبان اعیان بگیریم معنی مستقیم است. که اعیان می‌گویند همه به حسب قابلیت ماست. یعنی اعیان ما اقتضا کرده‌اند تجلیات و احوالی را که بر ما فایض می‌شود، و همه از اسماء الهیه است به حسب فاعلیت.

و أخذ از ماست به این معنی که خداوند علم را از ما گرفت به آن معنای لطیفی که علم خداوند تابع معلوم (عین ثابت) است، بدان وجه که اشاره شد.

و أخذ از اسماء است که ما از اسماء گرفتیم چه ایجاد و قدرت و دیگر چیزها را اسماء عطا کرده‌اند و اعیان می‌گویند: اگر اسماء به حسب وجود از ما نیستند شک نیست که ما به حسب وجود از آنهاییم.

فتحقق یا ولی هذه الحکمهٔ الملکیهٔ من الکلمهٔ اللّوطیّهٔ فإنّها لباب المعرفهٔ

فقد بان لک السرّ

و قد اتضح الأمر

و قد ادرج فی الشفع

الذی قیل هو الوتر

پس ای ولی من این حکمت ملکیه در کلمه لوطیه را متحقق بدار که آن لباب معرفت است.

پس سرّ برای تو روشن و امر برای تو آشکار شد. خدایی که وتر است یعنی فرد است در شفعی که مظاهرند (چه کلّ ممکن زوج ترکیبی) درج شد. زیرا خداست که در این مظاهر متجلی است.

---

۱۴. فصّ حکمهٔ قدریّهٔ فی کلمهٔ عزیریّهٔ

(۱۴. فصّ حکمهٔ قدریّهٔ فی کلمهٔ عزیریّهٔ) قیصری گوید:

مراد به حکمت قدریه، سرّ القدر است که علم به احوال اعیان ثابته و به عبارت دیگر احوال اعیان ممکنات را سرّ القدر می‌گویند. بحث در این است نه قدری که بعد از قضا است و از آن تعبیر می‌شود به «توقیت«۱» أشیاء در عین خارجی‌شان» و این قضا و قدر مرتب است بر اعیان ثابته و نقوش غیببیه آنها.«۲»

کلمه عزیریه از آن رو به این حکمت قدریهٔ اختصاص یافت که عین ثابت عزیر علیه السلام به حسب استعداد اصلی خود طالب معرفت سرّ القدر و شهود و احیا بود. لذا عزیر علیه السلام وقتی که به قریه ویران عبور کرد به طور استبعاد پرسید: أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِها (بقره: ۲۵۹) خداوند احیا را در شخص عزیر و حمارش به عزیر اشهاد فرمود. به می‌راندن آن دو و احیای آن دو. چنانکه خداوند فرمود: فَأَماتَهُ اللهُ مِائَةَ عامٍ سپس او را مبعوث کرد برای اظهار قدرت خود بر اعاده و چون قضا حکم کلی است در أشیاء مطابق اقتضای اعیانشان و قدر قرار دادن آن حکم است به عنوان جزئی معین و مخصوص به ازمنه و اسباب معینه مشخصه، آن قضا را مقدم بر قدر آورد.«۳»

[بدان که قضا حکم الله است در أشیاء]

اعلم أنّ القضاء حکم الله فی الأشیاء، و حکم الله فی الأشیاء علی حدّ علمه بها و فیها و علم الله فی الأشیاء علی ما أعطته المعلومات مما هی علیه فی نفسها.

بدان که قضا حکم الله است در أشیاء و حکم الله در أشیاء بر حد علم خداست به آن أشیاء و در آن أشیاء و علم خدا در أشیاء بنا بر آن چیزی است که ذوات معلومات عطا و اقتضا می‌کنند (یعنی علم تابع معلوم است).

قیصری می‌گوید:

علم در مرتبه احدیت عین ذات است که عالم و معلوم و علم در مقام ذات یک چیزند و مغایرتی در آنها نیست. در مرتبه واحدیت که الهیت است (مقام تدبیر و ظهور اسماء است که از وحدت جمعی درآمده است) علم، استدعا می‌کند معلوم را (و به این لحاظ علم تابع معلوم است).

و القدر توقیت ما هی علیه الأشیاء فی عینها من غیر مزید. فما حکم القضاء علی الأشیاء إلّا بها و هذا هو عین سر القدر الذی یظهر لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ.

قدر توقیت آن چیزی است که أشیاء در عین خارجی‌شان بر آن هستند (تحقق می‌یابند) بدون زیادهٔ و نقصان. پس قضا بر أشیاء حکم نمی‌کند مگر به خود أشیاء.

(یعنی علم تابع معلوم است مطابق سرّ القدر» و این عین سرّ القدر است. «برای کسی که او را قلب است یا اینکه گوش خود را بنهد (یعنی إلقاء سمع کند) در حالی که شهید است».

فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ. فالحاکم فی التحقیق تابع لعین المسألهٔ التی یحکم فیها بما تقتضیه ذاتها. فالمحکوم علیه بما هو فیه، حاکم علی الحاکم أن یحکم علیه بذلک.

فکل حاکم محکوم علیه بما حکم به و فیه، کان الحاکم من کان.

پس مر خدای را حجت بالغهٔ است. پس به طور تحقیق حاکم تابع عین مسأله‌ای است که در آن عین به آن چه ذاتش اقتضا می‌کند حکم می‌کند.«۱» (پس چون اعیان ثابته مطابق قابلیتشان خواهانند) در حقیقت حاکم حاکم خودند. پس هر حاکمی محکوم است به آن چه (یعنی به آن احکامی) که بدانها حکم کرده است و درباره هر عین حکم کرده است. حاکم، هر کسی باشد.

قیصری گوید:

خواه حاکم حقیقی باشد که در باطن حق سبحانه و مجردات مدبرات امر عالم بوده باشند که به آن چه در نفس الامر است آگاهی دارند، یا در ظاهر باشد چون انبیا و مرسلین که بر استعدادات در نفس الامر أشیاء به وسیله کشف یا وحی مطلعند، و خواه حاکم مجازی چون ملوک و ارباب دولتهای ظاهره زیرا آنان آلت و حجابند در صدور حکم از حاکم حقیقی چه اکثر احکام آنان هر چند بظاهر نسبت به خطا داده می‌شود لکن در باطن، همه آنها از حق تعالی به حسب طبایع قوم و استعداداتشان صادر می‌گردد.«۱»

فتحقق هذه المسألهٔ فانّ القدر ما جهل إلّا لشدهٔ ظهوره، فلم یعرف و کثر فیه الطلب و الإلحاح.

مسأله سرّ القدر را بحق بپذیر (در این مسألهٔ متحقق باش) چه قدر امری است که مجهول نشد مگر از شدت ظهورش. لذا شناخته نشد و طلب و إلحاح در آن زیاد شده است.

قیصری گوید:

شدت ظهورش از این رو است که هر ذی بصر و ذی بصیرتی مشاهده می‌کند که وجود أشیاء در هر آن به حسب قوابل از خداوند صادر است. مانند افاضه صورت انسانی بر نطفه انسانی و صورت فرسی بر نطفه فرسی و این ظاهرترین شیء است در وجود و همچنین لوازم أشیاء به حسب استعداد و قابلیت، بر آنها افاضه می‌شود و چه بسا أشیاء بسیار ظاهر، چنان پوشیده می‌گردند که احتمال ظهورشان نمی‌رود. چون وجود و علم و زمان و انواع وجدانیات و بدیهیات.

طلب و إلحاح بر معرفت سرّ القدر از انبیا علیهم السلام از جهت احتجاب بوده است. زیرا پیغمبر اگر اطلاع بر سرّ قدر پیدا کند قادر بر دعوت و اجرای احکام شریعت بر امت نمی‌تواند باشد. بلکه هر یک از آنها را مطابق اقتضای عینش معذور می‌دارد.«۲»

۳۳۲

[رسل از آن حیث که رسلند عارفانند]

و اعلم أن الرسل صلوات الله علیهم- من حیث هم رسل لا من حیث هم أولیاء و عارفون- علی مراتب ما هی علیه أممهم. فما عندهم من العلم الذی أرسلوا به إلّا قدر ما تحتاج إلیه امّهٔ ذلک الرسول: لا زائد و لا ناقص.

بدان که رسل صلوات الله علیهم از آن حیث که رسلند، نه از آن حیث که اولیا و عارفانند، بر مراتب آن چه که امتهایشان بر آنند می‌باشند. (باید استعداد امت را دید) پس علمی که در نزد رسول است که به آن علم إرسال شده‌اند نیست مگر به قدر آن چه که امت آن رسول احتیاج دارد نه زاید و نه ناقص.

رسول و امام تا ولایت نداشته باشند به رسالت و امامت نمی‌رسند و آن چه که بر رسول واجب است با حفظ عنوان رسول، اظهار آن سلسله علوم و احکامی است که امتش بدان محتاجند. بنا بر این آن چه را که رسول بدان عنوان که ولی است کسب می‌کند و ادراک می‌نماید وجوب ندارد که به امت برساند بنا بر این، می‌توان گفت: رسولان از آن حیث که اولیایند حقایق بسیاری نزدشان به ودیعه نهفته بود که به امت بازگو نکردند.

چون در إبلاغ آن علوم و حقایق رسالت نداشتند. فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی ... لَقَدْ رَأی من آیاتِ رَبِّهِ الْکُبْری (نجم: ۱۰ و ۱۱ و ۱۸) عین القضاة همدانی گوید: در آن چه که منذر بودند به عنوان انذار إبلاغ فرمودند.

[امتها متفاضلند]

و الأمم متفاضلة یزید بعضها علی بعض، فتتفاضل الرسل فی علم الإرسال بتفاضل أممها، و هو قوله تعالی تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ کما هم ایضا فیما یرجع الی ذواتهم علیهم السلام من العلوم و الأحکام متفاضلون بحسب استعداداتهم و هو فی قوله وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِیِّینَ عَلی بَعْضٍ. و قال تعالی فی حقّ الخلق وَ الله فَضَّلَ بَعْضَکُمْ عَلی بَعْضٍ فی الرِّزْقِ. و الرزق منه ما هو روحانی کالعلوم، و حسیّ کالأغذیة، و ما ینزله الحقّ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.

امتها متفاضلند. بعضی‌ها بر بعضی فزونی دارند. لذا رسل در علم إرسال به سبب تفاضل امتشان متفاضلند و این قول خداوند تعالی است: تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ (بقره: ۲۵۳) چنانکه در اموری (یعنی علوم و احکامی) که راجع به ذواتشان علیهم السلام است نیز به حسب استعداداتشان متفاضلند و این است قول خداوند متعال: وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِیِّینَ عَلی بَعْضٍ (إسراء: ۵۵) و حق تعالی در حق خلق فرمود: وَ الله فَضَّلَ بَعْضَکُمْ عَلی بَعْضٍ فی الرِّزْقِ (نحل: ۷۱) و رزق، بعضی از

آن روحانی است چون علوم و بعضی حسی است چون اغذیه و حق تعالی رزق را تنزیل نمی‌فرماید مگر به قدر معلوم (آن قدر را استعداد عین عبد در هر زمانی اقتضا دارد. مثل اینکه طفل را در هر زمانی غذای خاص است).

و هو الاستحقاق الذی یطلبه الخلق: فان الله أَعْطی کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلْقَهُ ف یُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما یَشاءُ، و ما یشاء إلّا ما علم فحکم به و ما علم- کما قلناه- إلّا بما أعطاه المعلوم من نفسه فالتوقیت فی الأصل للمعلوم، و القضاء و العلم و الإرادة و المشیئة تبع للقدر.

و آن قدر استحقاقی است که خلق طلب می‌کند فانّ الله أَعْطی کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلْقَهُ.

پس در هر زمان به قدری که می‌خواهد تنزیل می‌کند و نمی‌خواهد مگر آن چه را که عالم به آن است و مطابق آن حکم بدان می‌کند و علم ندارد مگر به آن چه که معلوم از خویشتن به او عطا می‌کند. چنانکه گفتیم، پس توقیت در اصل از جانب معلوم است و قضا و علم و اراده و مشیت تابع قدرند.

فسرّ القدر من أجلّ العلوم، و ما يفهّمه الله تعالى إلّا لمن اختصّه بالمعرفة التّامة. فالعلم به يعطى الراحة الكليّة للعالم به، و يعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا. فهو يعطى النقيضين.

پس سرّ القدر از اجلّ علوم است و خداوند آن را تفهیم نمی‌کند مگر به کسی که آن کس را به معرفت تامه اختصاص داده است. پس علم به سرّ القدر به عالم سرّ القدر راحت کلی می‌دهد و نیز به عالم به او عذاب الیم می‌دهد. پس علم به سرّ القدر معطی نقیضین است.

قیصری گوید:

زیرا می‌داند که حق تعالی در قضاء سابق به مقتضای ذاتش بر او حکم کرده است و مقتضای ذات تخلف پذیر نیست و این علم، سبب حصول اطمینان است بر اینکه هر کمالی که حقیقت او اقتضا دارد و هر رزق صوری و معنوی که عین او طلب می‌کند به او می‌رسد. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «إنّ روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتّی تستکمل رزقها. الا فأجملوا فی الطلب». بنا بر این از تعب طلب آسوده می‌شود و اگر طلب کند به نیکویی طلب می‌کند و از فوت آن خوف ندارد و انتظار نمی‌برد. زیرا می‌داند خداوند در هر حین او را از خزاین خودش آن چه که مناسب وقت اوست عطا

می‌کند. پس برای او راحت عظیم حاصل می‌شود و همچنین علم به سرّ القدر عالم به سرّ القدر را عذاب الیم می‌دهد. زیرا گاهی اموری مقتضای ذات اوست که ملایم نفس او نیست چون فقر، سوء مزاج و قلت استعداد و دیگری را در غنا و صحت و استعداد تام می‌بیند و درباره خودش سببی برای خلاص نمی‌بیند. زیرا مقتضای ذات زایل نمی‌شود. پس به عذاب الیم متألم می‌شود.

پس علم به سرّ القدر معطی نقیضین است.«۱»

[حق تعالی خود را به غضب و رضا وصف نموده است]

و به وصف الحقّ نفسه بالغضب و الرضا و به تقابلت الأسماء الإلهية فحقيقته تحكم فى الوجود المطلق الموجود المقيد.

و به سبب علم به سرّ القدر، حق تعالی خود را به غضب و رضا وصف نموده است و به سبب علم به سرّ القدر اسماء الهیه متقابل شدند.

قیصری گوید:

زیرا خداوند به ذاتش عالم است و می‌داند نسب و کمالاتی را که از آنها تعبیر به اسماء و صفات می‌شود ذاتش اعطا می‌کند و از جمله آن نسب رضا و غضب است. پس علم به ذاتش او را (خدا را) رضا و غضب عطا کرده است و به این دو نسبت اسماء الهی به جمال و جلال منقسم شد و از این انقسام دار جنت و دار نار حاصل شده است. پس صحیح است که علم به ذات، از حیث رضا و غضب به سبب تقابل اسماء الهیه است. این از جهت ذات و اسماء. اما از جهت اعیان علم به آنها نیز حق تعالی را رضا و غضب عطا می‌کند. چه عین مؤمن که مطیع امر الله است از خداوند طلب می‌کند بر او به رضا و لطف تجلی کند. ابا کننده کافر هم طلب می‌کند که خداوند بر او به غضب و قهر تجلی کند. پس اعیان، احکام نسبت رضا و غضب و وجود آن دو را بالفعل اظهار کرده است. پس اسماء الهیه متقابل و منقسم به جمال و جلال شده‌اند.

زیرا آن چه که به رضا و لطف متعلق است جمال است و آن چه که متعلق به قهر و غضب است جلال است.«۲»

پس حقیقت علم به سرّ القدر هم در موجود مطلق حکم می‌کند و هم در موجود مقیّد.

لا یمکن ان یکون شی‌ء أتمّ منها و لا اقوی و لا أعظم لعموم حکمها المتعدی و غیر المتعدی.

و نمی‌شود که شی‌ء اتمّ و اقوی و اعظم از حقیقت سرّ القدر باشد چون حکم آن، چه متعدّی و غیر متعدّی، عام است.

قیصری گوید:

که در حق و اسماء و صفات حاکم است از آن حیث که تابع اعیان است و در جمیع موجودات حاکم است و مراد به حکم متعدی احکام و تاثیراتی است که از اعیان در مظاهر آنها واقع می‌شود و از مظاهر به غیرشان به فعل و انفعال متعدی می‌گردد و غیر متعدی آن چیزهایی است که فقط در مظاهر اعیان واقع می‌شود (مثل کمالات نفسانیه از علم و حکمت و غیر اینها).«۱»

و لمّا کانت الأنبیاء صلوات الله علیهم لا تأخذ علومها إلّا من الوحی الخاص الإلهی، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلی لعلمهم بقصور العقل من حیث نظره الفکری، عن ادراک الأمور علی ما هی علیه و الإخبار أیضا یقصر عن إدراک ما لا ینال إلّا بالذوق. فلم یبق العلم الکامل إلّا فی التجلّی الإلهی و ما یکشف الحقّ عن أعین البصائر و الأبصار من الأغطیة فتدرک الأمور قدیمها و حدیثها، و عدمها و وجودها و محالها و واجبها و جائزها علی ما هی علیه فی حقائقها و أعیانها.

چون انبیا صلوات الله علیهم علومشان را جز از وحی خاص الهی نمی‌گیرند پس قلبشان از نظر عقلی (علوم عقلی) و استدلال، ساده و خالص است. چون که علم دارند به اینکه عقل از حیث نظر فکری قاصر از ادراک امور آن چنان که هستند می‌باشد و اخبار نیز (هر چند وحی از قبل الله باشد) از ادراک چیزی که جز به ذوق به دست نمی‌آید قاصر است (چه مجال فسحت یا وسعت نقل و علوم آن از استدلال تنگ‌تر است). پس علم کامل (شامل همه معلومات) باقی نمی‌ماند مگر در تجلی الهی و در کشف و رفع حق از چشمهای بصایر و أبصار غطاها و حجابها را. پس همه امور، قدیم و حدیث، عدم آنها و وجود آنها، محال و واجب و جایز آنها، آن چنان که در حقایق و اعیانشان هستند ادراک می‌شود.

قیصری گوید:

و چون غطا برداشته شد نور بصیرت و بصر متحد می‌شود مثلا به سمع ادراک می‌شود آنی که به بصر ادراک می‌گردد و این از خصوصیات کشف تامّ است که فوق طور عقل است.«۱»

شیخ شبستری می‌فرماید:

ورای عقل طوری دارد انسان

که می‌یابد بدان احوال پنهان

فلمّا کان مطلب العزیر علی الطریقهٔ الخاصهٔ، لذلک وقع العتب علیه کما ورد فی الخبر. فلو طلب الکشف الذی ذکرناه ربّما کان لا یقع علیه عتب فی ذلک و الدلیل علی سذاجهٔ قلبه قوله فی بعض الوجوه أَنَّی یُحْیِی هذِهِ الله بَعْدَ مَوْتِها.

چون مطلب عزیر بر طریقه خاص است. عتاب بر او واقع شده است چنانکه در خبر آمده است و اگر کشفی را که ما گفتیم طلب می‌کرد شاید عتاب بر او نبود. دلیل بر سادگی قلب عزیر سخن اوست در بعضی از وجوه که: أَنَّی یُحْیِی هذِهِ الله بَعْدَ مَوْتِها (بقره: ۲۵۹).

قیصری در شرح گوید:

علت بعض وجوه گفتن این است که اصحاب تفسیر اختلاف کردند که آن شخص مرور کننده بر قریه ویران و قائل این کلام چه کس بود بعضی گفتند:

عزیر بود. بعضی گفتند: ارمیا بود. بعضی گفتند، خضر بود. بعضی گفتند یکی از بزرگان عجم بود که کافر بود، بر درازگوش خود سوار بود و با او سبد انجیر و انگور بود و الله اعلم.«۲»

و أمّا عندنا فصورته علیه السلام فی قوله هذا کصورة إبراهیم علیه السلام فی قوله رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی. و یقتضی ذلک الجواب بالفعل الذی أظهره الحقّ فیه فی قوله تعالی فَأَماتَهُ الله مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ. فقال له وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظامِ کَیْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَکْسُوها لَحْماً. فعاین کیف تنبت الأجسام معاینة تحقیق، فأراه الکیفیة.

اما در نزد ما صورت گفتار عزیر علیه السلام مانند صورت گفتار إبراهیم است که گفت: أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی و سؤال بدین وجه اقتضا می‌کند جواب بالفعل را که

حق در او ظاهر نمود. چنانکه فرمود: فَأَماتَهُ الله .... پس عزیر به عیان دید (به معاینه تحقیق) که چگونه أجسام می‌رویند. پس خداوند کیفیت احیاء موتی را به او ارائه داد.

فسأل عن القدر الذی لا یدرک إلّا بالکشف للأشیاء فی حال ثبوتها فی عدمها، فما أعطی ذلک فإنّ ذلک من خصائص الاطلاع الإلهی، فمن المحال أن یعلمه إلّا هو فإنّها المفاتح الأوّل، أعنی مفاتح الغیب التی لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ و قد یطلع الله من یشاء من عباده علی بعض الأمور من ذلک.

پس سؤال کرد از قدری که جز به کشف أشیاء در حال ثبوتشان در عدمشان ادراک نمی‌شوند. پس این معنی (سرّ القدر) به او داده نشد. زیرا که آن (سرّ القدر) از خصایص علم الهی و مخصوص به آن است. پس محال است که سرّ القدر را کسی جز خدای تعالی بداند (یعنی سرّ القدر تعلق قدرت به مقدور را به سبیل ذوق یعنی شهود کیفیت احیاء را) چه اینکه اعیان مفاتح نخستین‌اند، یعنی مفاتح غیبند که جز هو آنها را نمی‌داند و «عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ ...» (انعام: ۵۹) و گاهی خداوند به بعضی از عبادش که بخواهد اموری را اطلاع می‌دهد.

چنانکه فرمود: وَ لا یُحِیطُونَ بِشَیْ‌ءٍ من عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ (بقره: ۲۵۵) و نیز فرمود: عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً إِلَّا من ارْتَضی من رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ من بَیْنِ یَدَیْهِ وَ من خَلْفِهِ رَصَداً (جن: ۲۶- ۲۷).«۱»

و اعلم إنه (أنها- خ) لا تسمی مفاتح إلّا فی حال الفتح، و حال الفتح هو حال تعلّق التکوین بالأشیاء أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور و لا ذوق لغیر الله فی ذلک.

بدان که مفاتح (یعنی اعیان در حال ثبوتشان در عدم) مفاتح نامیده می‌شوند مگر در حال فتح و حال فتح حال تعلق اراده است به تکوین أشیاء و اگر خواهی به تعبیر دیگر حال تعلق قدرت است به مقدور و در این تکوین و تعلق قدرت، غیر خداوند را ذوقی نیست.

چنانکه در قرآن فرمود: إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ من دُونِ الله لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَ لَوِ اجْتَمَعُوا (حج: ۷۳).

فلا يقع فيها تجلّ و لا كشف، إذ لا قدرة و لا فعل الّا للّه خاصة، إذ له الوجود المطلق

الذى لا يتقيد. فلما رأينا عتب الحقّ له عليه السلام فى سؤاله فى القدر علمنا أنه طلب هذا الاطّلاع.

پس در قدرت نه تجلی واقع می‌شود و نه کشف (که خداوند از حیث قدرت به بندگان تجلی کند و این حال را بر آنان منکشف گرداند زیرا قدرت بر ایجاد خدا راست نه جز او را) چه اینکه قدرت و فعل نیست مگر برای خدا خاصه. چه او وجود مطلقی است که مقید نمی‌شود. پس چون عتاب حق مر عزیر را در سؤالش درباره قدر دیدیم، دانستیم که او اطلاع بر کیفیت تعلق قدرت به مقدور را بر سبیل ذوق (یعنی چشیدن که مقصود واجد آن شدن است) طلب کرده است.

فطلب أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور، و ما يقتضى ذلک إلّا من له الوجود المطلق.

پس طلب کرد که او را قدرتی باشد که به مقدور تعلق بگیرد. حال اینکه این قدرت و ذوق را اقتضا ندارد مگر آن کسی که او را وجود مطلق است.

اتّصاف کمّل به قدرت بر ایجاد یا اعدام، در بعضی از اعیان آن از حیث عدم مغایرت بین عبد و حق است به سبب فنا و جهت عبودیت در جهت ربوبیت یا از جهت خلافت نه به طور اصالت. چنانکه خداوند از لسان نبیّ‌اش عیسی فرمود: وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْيِ الْمَوْتى بِإِذْنِ الله (آل عمران: ۴۹).

فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا، فإنّ الكيفيات لا تدرک إلّا بالاذواق.

پس عزیر طلب کرد چیزی را که وجود آن در خلق به حسب ذوق، از آن جهت که خلق است ممکن نیست. چه اینکه کیفیات ادراک نمی‌شود مگر به اذواق.

یعنی از آن اخبار نمی‌توان کرد. مثل اینکه برای عنین، ادراک لذت وقاع بنا بر سبیل سماع ممکن نیست و جمیع وجدانیات این چنین‌اند.

و أما ما رويناه مما أوحى الله به إليه لئن لم تنته لأمحون اسمک من ديوان النبوة، أى أرفع عنک طريق الخبر و أعطيک الأمور على التجلّى، لا يكون إلّا بما أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراک الذوقى فتعلم أنّک ما أدركت إلّا بحسب استعدادک فتنظر فى هذا الأمر الذى طلبت، فلمّا لم تره تعلم أنه ليس عندک الاستعداد الذى تطلبه و أن ذلک من خصائص الذات الإلهية، و قد علمت أن الله أَعْطى كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلْقَهُ: فإن لم يعطک هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقک، و لو كان خلقک لأعطاكه الحقّ الذى أخبر أنّه أَعْطى كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلْقَهُ. فتكون أنت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسک،

۳۳۹

لا تحتاج فيه الى نهى إلهى. و هذا عناية من الله بالعزير عليه السلام علم ذلک من علمه و جهله من جهله.

اما آن كه در روايت آمده است: خداوند به عزير وحى كرد كه اگر از اين درخواست دست بر ندارى اسمت را از ديوان نبوت محو مى‌كنم. معنايش اين است كه از تو طريق خبر را بر مى‌دارم و به تو عطا مى‌كنم امور را به نحو تجلى و تجلى هم نمى‌باشد مگر به وفق استعدادى كه دارى، استعدادى كه ادراک ذوقى بدان وابسته است. آن گاه خواهى دانست كه تو به حسب استعداد خود ادراک نكرده‌اى. پس اين امرى كه طلب كردى نگاه مى‌كنى و چون آن را نيافتى مى‌دانى كه از خصايص ذات الهى است و مى‌دانسته‌اى كه ان الله أَعْطى كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلْقَهُ و اگر به تو اين استعداد خاص را نداد، پس آن استعداد خلق تو نيست و اگر خلق تو بود به تو عطا مى‌كرد. بنا بر اين تو در اين هنگام (وقتى كه تجلى كرديم و خبر را از تو برداشتيم) از اين سؤال خوددارى مى‌كنى و محتاج به نهى الهى نيستى و اين عنايتى است از جانب خداوند به عزير عليه السلام. اين معنى را اهل كشف و عرفان مى‌دانند و اهل حجاب و طغيان بدان جهل دارند.

و اعلم ان الولاية هى الفلک المحيط العام، و لهذا لم تنقطع، و لها الإنباء العام و أما نبوّة التشريع و الرسالة فمنقطعة.

بدان كه ولايت فلک محيط عام است (كه به نبى و ولى و رسول محيط است) لذا منقطع نمى‌شود (يعنى تا دنيا باقى است ولى هست و چون ولايت انقطاع يابد امر به آخرت انتقال مى‌يابد). و ولايت را إنباء عام است (زيرا ولى كسى است كه در حق فانى شد و در هنگام فنا بر حقايق الهيه مطلع مى‌شود و از آنها إنباء يعنى اخبار مى‌نمايد). اما نبوت و رسالت تشريعى منقطع مى‌شود. زيرا احاطه تامه ندارند.

نبی و رسول از اسماء الله نیستند اما ولی هست: ان الله هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِیدُ و اسم خداوند یعنی ذات واجب الوجود مأخوذ با وصفی از اوصاف. چنانکه سفرای الهی و عرفای شامخین بیان فرمودند. لذا رسالت و نبوت منقطع می‌شود. اما انسان ولی کامل چون مظهر اسم ولیّ واجب بالذات است، بود او واجب است. از این رو یعنی به بحث قرآنی هیچ گاه اجتماع انسانی از انسان کامل خالی نیست. خواه رسول باشد، خواه نبی، خواه وصی و خواه ولی دیگر غیر آنها که رسالت و نبوت و سفارت تشریعی نداشته باشد و چون مظهر اسم ولی که واجب بالذات است مرتفع نمی‌شود و بود آن واجب

است، معصوم فرموده است: «لو لا الحجّة لساخت الأرض باهلها».

[در محمد (ص) نبوت و رسالت قطع شده است]

و فی محمد- ص- قد انقطعت، فلا نبیّ بعده: یعنی مشرّعا او مشرّعا له، و لا رسول و هو المشرع و هذا الحدیث قصم ظهور اولیاء الله لأنه یتضمن انقطاع ذوق العبودیة الکاملة التامة. فلا ینطلق علیه اسمها الخاص بها فإن العبد یرید إلّا یشارک سیده- و هو الله- فی اسم و الله لم یتسمّ بنبیّ و لا رسول، و تسمّی بالولی و اتصف بهذا الاسم فقال الله وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا و قال هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِیدُ.

و در محمد (ص) نبوت و رسالت قطع شده است. لذا نبیّی مشرع یا مشرع له بعد از او نیست و این حدیث «لا نبی بعدی» که پیغمبر فرمود: پشت اولیاء الله را شکسته است.

زیرا این حدیث متضمن انقطاع ذوق عبودیت کامل تام است. پس اسم عبودیت که خاص آن باشد بر ولی اطلاق نمی‌شود (و منسحب نمی‌گردد) زیرا عبد می‌خواهد با سیدش که الله تعالی است، در اسمی مشارک نباشد و خداوند به نبی و رسول نامیده نشد اما به ولی نامیده شد. چنانکه فرمود: الله وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا (بقره: ۲۵۵) و فرمود:

هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِیدُ (شوری: ۲۸) (پس ولی در داشتن این اسم با سید خود مشارک است).

غرض این است که أدب اقتضا می‌کند بنده در بندگیش بنده کامل باشد و در هیچ اسمی از اسماء با آقای خود شرکت نداشته باشد. چنانکه ربوبیت از آن اوست، عبودیت از آن این است. حرف شیخ این است که دل اولیاء الله می‌خواهد در اتصاف به عبودیت عبد کامل باشد. اما چون جناب خاتم عبد کامل بود سُبْحانَ الَّذِی أَسْرى‏ بِعَبْدِهِ لَیْلًا (اسری: ۱) و هیچ انسانی به مقام عبودیت او نمی‌رسد که آن عبودیت مقتضی خاتمیت است، لذا در مقام اشتیاق به نیل و ذوق مرتبه عبودیت کامله تامه که در حقیقت

دسترسی بدان ندارد و اختصاص به خاتم دارد گفت: حدیث «لا نبی بعدی» پشت اولیاء الله را شکست. پس این سخن زبان تعنت و اعتراض نیست، بلکه لسان تضرع و اشتیاق است.

و هذا الاسم باق جار علی عباد الله دنیا و آخرة، فلم یبق اسم یختص به العبد دون الحقّ بانقطاع النبوّة و الرسالة: و این اسم ولیّ بر بندگان خدا چه در دنیا و چه در آخرت باقی و جاری است پس به انقطاع نبوت و رسالت، اسمی که اختصاص به عبد داشته باشد دون حق باقی نماند.

غرض این است که عبودیت کامله تامه در نبی و رسول است و خاتم که نبی رسول است، در عبودیت کامل بود و پس از وی رسالت و نبوت منقطع گردید و عبودیت مختص به عبد که آن عبودیت کامل و تام باشد، پس از انقطاع نبوت باقی نمانده است.

پس این اسم که عبودیت است به رسول خاتم اختصاص یافت و پس از وی هر چند ولیّ باقی و دائم است ولی در این اسم ولی با حق مشارک است و دیگر هیچ ولیّ اسم مختص به خود ندارد. چنانکه حق تعالی دارد و شیخ در مقام اشتیاق اتصاف به عبودیت کامله تامه چنین گفته است.

إلّا أنّ الله لطیف بعباده، فأبقی لهم النبوّة العامة التی لا تشریع فیها.

جز اینکه خداوند به بندگان خود لطف نموده لذا نبوت عامه‌ای را که تشریع در آن نیست بر ایشان باقی گذاشته است.

شیخ در فتوحات نبوت را به نبوت مقامی و نبوت تشریعی تقسیم می‌کند که نبوت مقامی هیچ گاه قطع نمی‌شود. چون مظهر اسم ولیّ و مصداق إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَةً (بقره: ۳۰) است و آن نبوت مقامی را در اینجا به نبوت عامه تعبیر کرده است چون این نبوت برای همه هست، برای عامه بنی آدم.

و أبقی لهم التشریع فی الاجتهاد فی ثبوت الأحکام، و أبقی لهم الوراثة فی التشریع فقال «العلماء ورثة الأنبیاء» و ما ثمّة میراث فی ذلک إلّا فیما اجتهدوا فیه من الأحکام فشرّعوه.

و نیز برای عباد نصیبی از تشریع باقی گذاشت. و فرمود: «العلماء ورثة الأنبیاء». لکن به حسب اجتهادشان.

نه اینکه از حق تعالی بدون واسطه یا به واسطه ملک به نحو وحی تشریعی أخذ کنند، زیرا آن مخصوص انبیا است.

پس اولیای عارف وارث انبیا در معارف و حقایقند و علمای مجتهد وارث انبیا در تشریعند به سبب اجتهادشان پس اولیاء ورثه باطن انبیایند و علما ورثه ظاهر انبیاء و برای علما میراث در تشریع نیست مگر در آن احکامی که اجتهاد کرده‌اند و آن که هم ولی و هم عالم است، وارث مقام جمیع انبیاست.«۱»

فإذا رأیت النبیّ یتکلم بکلام خارج عن التشریع فمن حیث هو ولیّ و عارف و لهذا، مقامه من حیث هو عالم أتمّ و أکمل من حیث هو رسول أو ذو تشریع و شرع. فإذا سمعت أحدا من اهل الله یقول أو ینقل إلیک عنه أنّه قال الولایهٔ أعلی من النبوهٔ، فلیس یرید ذلک القائل إلّا ما ذکرناه.

أو یقول أنّ الولیّ فوق النبیّ و الرسول، فإنّه یعنی بذلک فی شخص واحد: و هو أن الرسول من حیث إنه ولی أتم منه من حیث هو نبیّ و رسول لا أنّ الولیّ التابع له أعلی منه، فإنّ التابع لا یدرک المتبوع أبدا فیما هو تابع له فیه إذ لو أدرکه لم یکن تابعا له فافهم.

هر گاه دیدی پیغمبری خارج از تشریع به کلامی متکلم است. این کلام او از آن حیث که ولیّ و عارف است می‌باشد (زیرا پیغمبر باید از حلال و حرام و نجس و پاک و ... سخن گوید و از آن جهت که ولایت منقطع نیست و نبوت منقطع است). از این رو مقام وی از آن حیث که عالم و ولیّ است اتمّ و اکمل است از آن حیث که وی رسول یا صاحب تشریع و شرع است بنا بر این هر گاه از اهل الله شنیدی که برای تو می‌گوید یا از او نقل می‌شود که ولایت اعلای از نبوت است، مراد همین نکته است که گفتیم.

یا اینکه می‌گوید: ولیّ فوق نبی و رسول است. یعنی در شخص واحد، یعنی اینکه این رسول از آن حیث که ولیّ است، مقام ولایت او اتمّ است از آن حیث که نبی و رسول است. نه اینکه ولیّ تابع رسول اعلای از رسول باشد. زیرا هیچ گاه تابع، متبوع خود را در آن چیزی که تابع اوست ادراک نمی‌کند. چه اگر ادراک کند، تابع نمی‌باشد فافهم.

فمرجع الرسول و النبیّ المشرع الی الولایهٔ و العلم. ألا تری الله تعالی قد أمره بطلب الزیادهٔ من العلم لا من غیره فقال له آمرا وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً و ذلک أنّک تعلم أنّ الشرع تکلیف بأعمال مخصوصهٔ أو نهی عن أفعال مخصوصهٔ و محلها هذه الدار فهی منقطعهٔ، و الولایهٔ لیست کذلک إذ لو انقطعت لانقطعت من حیث هی کما انقطعت الرسالهٔ من حیث هی و إذا انقطعت من حیث هی لم یبق لها اسم و الولیّ اسم باق للّه تعالی.

پس مرجع رسول و نبی مشرع، به ولایت و علم است (اصل آن ولایت و علم است) نمی‌بینی خداوند، رسول را به زیادت طلب نمودن علم امر فرمود که قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً (طه: ۱۱۴) (زیرا علم مربوط به ولایت

است) و تو می‌دانی که شرع تکلیف به اعمال مخصوصه یا نهی از اعمال مخصوصه است و محل این اعمال این دار است. پس

این اعمال منقطعند و ولایت، منقطع نیست. چه اگر ولایت منقطع بشود برای آن اسمی باقی نمی‌ماند حال آن که ولیّ اسمی ماندگار برای خداست. ان الله هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ.

و از لسان یوسف نقل کرده است: أَنْتَ وَلِيِّی فی الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ پس هیچ گاه ولایت منقطع نمی‌شود.

فهو لعبیده تخلقا و تحققا و تعلقا، پس اسم ولیّ برای بندگان خداست از حیث تخلّق و تحقّق و تعلّق آنان.

تخلّق به اخلاق الهیه که فنا در افعال و صفات است و تحقّق به ذات الهیه که ولیّ است و تعلّق اعیان ثابته آنان به اتصاف به صفت ولایت و طلبشان ولایت را از خداوند به حسب استعدادشان، یا تعلقشان به بقاء بعد از فنا.«۱»

یا مراد از تعلق بدان نحوه باشد که امیر علیه السلام فرمود: «و أرواحنا معلقة بعزّ قدسک».

فقوله للعزیر لئن لم تنته عن السؤال عن ماهیة القدر لأمحون اسمک من دیوان النبوّة فیأتیک الأمر على الکشف بالتجلّی و یزول عنک اسم النبیّ و الرسول، و تبقى له ولایته.

إلّا أنّه لمّا دلّت قرینة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعید علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنّه وعید بانقطاع خصوص بعض مراتب الولایة فی هذه الدار، إذ النبوّة و الرسالة خصوص رتبة فی الولایة على بعض ما تحوی علیه الولایة من المراتب.

فیعلم أنّه أعلى من الولیّ الذی لا نبوّة تشریع عنده و لا رسالة.

و من اقترنت عنده حالة أخرى تقتضیها أیضا مرتبة النبوّة، یثبت عنده أن هذا وعد لا وعید. و أنّ سؤاله علیه السلام مقبول إذ النبیّ هو الولیّ الخاص و یعرف بقرینة الحال أن النبیّ من حیث ما له فی الولایة هذا الاختصاص محال ان یقدم على ما یعلم أن الله یکرهه منه، أو یقدم على ما یعلم أن حصوله محال. فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده و تقررت، أخرج هذا الخطاب الإلهی عنده فی قوله «لأمحون اسمک من دیوان النبوّة» مخرج الوعد، فصار خبرا یدل على علوّ مرتبة باقیة، و هی المرتبة الباقیة على

الأنبیاء و الرسل فی الدار الآخرة التی لیست بمحلّ للشرع یکون علیه احد من خلق الله فی جنة و لا نار بعد الدخول فیهما.

۳۴۴

بنا بر این قول خداوند به عزیر که اگر از سؤال درباره ماهیت قدر منتهی نشوی و خودداری نکنی اسمت را از دیوان نبوت محو می‌کنم محمول بر وعد است که از دیوان نبوت که اخبار و پیام رساندن و رسالت است محو می‌کنم اما ولایت برای تو باقی می‌ماند که امر بر کشف به تجلی برایت می‌آید و اسم نبی و رسول از تو زایل می‌شود. جز اینکه چون قرینه حالیه دلالت دارد که لحن خطاب بر وعید است و ولایت اعم از نبوت و رسالت است. چه نبوت ولایت است با خصوصیتی و رسالت، نبوت است با خصوصیتی، مقصود چنین خواهد بود که رتبه خاصی را که ولایت مطلقه حاوی آن و دیگر مراتب است از تو محو می‌شود. یعنی ولایت در نبوت. پس دانسته می‌شود که نبی اعلای از ولیی است که نبوت و رسالت تشریع نزد او نیست.

و هر که حالت دیگری نزد او مقارن شود که مقتضی مرتبه نبوت باشد، نزدش ثابت می‌شود که این کلام، محمول بر وعد است نه وعید و دعای نبی مستجاب است. چه مطابق ولایتی که دارد محال است اقدام کند بر آن چه خداوند آن را ناخوش دارد و یا حصول آن محال است. پس این حدیث یعنی خطاب الهی به عنوان خبر است که دلالت دارد بر علو مرتبه‌ای که باقی است و آن مرتبه باقیه بر انبیا و رسل است در دار آخرت.

دار آخرتی که محل شرع نیست که کسی از آفریده‌ها در جنت و نار بر آن شرع باشد، بعد از دخول انسانها در آن دو.

یعنی آن دار آخرتی که بعد از دخول در جنت و نار تکلیف شرعی در آن جا جاری نیست. مفادش این است که در دار آخرت پیش از دخول در جنت و نار محل شرع یعنی تکلیف است که باید اشاره به تکامل برزخی باشد.

و إنّما قیّدناه بالدخول فی الدارین- الجنة و النار- لما شرع یوم القیامة لأصحاب الفترات و الأطفال الصغار و المجانین، فیحشر هؤلاء فی صعید واحد لاقامة العدل و المؤاخذة بالجریمة و الثواب العملی فی أصحاب الجنة. فإذا حشروا فی صعید واحد بمعزل عن الناس، بعث فیهم نبیّ من أفضلهم و تمثل لهم نار یأتی بها هذا النبی المبعوث فی ذلک الیوم فیقول لهم أنا رسول الله إلیکم، فیقع عندهم التصدیق به و یقع التکذیب عند بعضهم و یقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسکم، فمن أطاعنی نجا و دخل الجنّة، و من عصانی

و خالف أمری هلک و کان من أهل النار فمن امتثل أمره منهم و رمی بنفسه فیها سعد و نال الثواب العملی و وجد تلک النار بردا و سلاما و من عصاه استحق العقوبهٔ فدخل

النار و نزل فیها بعمله المخالف لیقوم العدل من الله فی عباده و کذلک قوله تعالی یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ أی عن امر عظیم من أمور الآخرهٔ وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ و هذا تکلیف و تشریع. فمنهم من یستطیع و منهم من لا یستطیع، و هم الذین قال الله فیهم وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ فَلا یَسْتَطِیعُونَ کما لا یستطیع فی الدنیا امتثال أمر الله بعض العباد کأبی جهل و غیره، فهذا قدر ما یبقی من الشرع فی الآخرهٔ یوم القیامهٔ قبل دخول النار و الجنّهٔ، فلهذا قیدناه وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ.

اینکه گفتیم بعد از دخول جنت و نار، دار آخرت محل شرع و تکلیف نیست، از این روست که برای اصحاب فترتها و اطفال خردسال و مجانین در روز قیامت شرع و تکلیف است که آنها را در صعید واحد (یعنی زمین بلندی) برای اقامه عدل و مؤاخذه به جریمه و ثواب عملی وادار می‌کنند و در میان آنان افضل آنان را مبعوث به نبوت می‌کنند و این نبی مبعوث، در آن روز آتشی را به صورت تمثیل برای آنها می‌آورد و به آنان می‌گوید: من رسول خدا به سوی شمایم بعضی تصدیق می‌کنند و بعضی تکذیب به آنان می‌گوید: در این آتش وارد شوید هر کس از من اطاعت کرد نجات می‌یابد و داخل بهشت می‌شود هر که عصیان نمود و امرم را مخالفت کرد هلاک می‌گردد و از اهل آتش می‌شود. پس هر کس که امر او را امتثال کرد و خویشتن را در آتش افکند، اهل سعادت است و به ثواب عملی می‌رسد و آن آتش را بر خود برد و سلام می‌یابد و آن که عصیان ورزید مستحق عقوبت است و داخل آتش (جهنم) می‌گردد. چنین است که خداوند فرمود: یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ (قلم: ۴۲) این تکلیف تشریع است در حق آنان پس بعضی از آنان استطاعت دارند سجده می‌کنند و بعضی از آنان استطاعت ندارند چنانکه در دنیا امتثال امر اله را استطاعت نداشتند (یعنی عصیان می‌ورزیدند و حدیث دارد که در قیامت پشت اینان مانند تخته فولاد می‌شود که خم نمی‌گردد چنانکه در دنیا هم پشتشان به سجده خم نمی‌شد) این است شرعی (تکلیفی) که در قیامت پیش از دخول نار و جنت باقی می‌ماند. لذا ما گفتیم دار آخرتی که پس از دخول جنت و نار محل شرع نیست وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ.

---

۱۵. فصّ حکمهٔ نبویّهٔ فی کلمهٔ عیسویّهٔ

(۱۵. فصّ حکمهٔ نبویّهٔ فی کلمهٔ عیسویّهٔ) شیخ أکبر در فصوص و فتوحات نبوت را نبوت عامه و نبوت خاصه می‌داند. نبوت خاصه تشریعی است و نبوت عامه إنباء معارف است که نبوت مقامی است. ولایت اعم از نبوت و نبوت اعم از رسالت است. ولیّ، فوق نبی و رسول است. یعنی ولایتی که در نبی و رسول است به حسب رتبه فوق نبوت و رسالت است. یعنی هیچ نبی و رسولی بی‌ولایت به نبوت و رسالت نرسد. نه آن که مطلقا ولیّ فوق نبی و رسول است. شیخ این مطلب را در آخر فص عزیری فصوص بتفصیل عنوان کرده است.

بحثی در خاتم ولایت

آن جناب عیسی علیه السلام را خاتم الأولیاء می‌داند. چنانکه در فص عیسوی بیان می‌کند و قیصری نیز در شرح فص شیثی بدان تصریح می‌نماید و در عین حال که عیسی (ع) را خاتم الأولیاء می‌داند، جمیع انبیا و رسل و اولیا را مقتبس از مشکات رسول ختمی مرتبت (ص) و از باطن ولایت او می‌داند. می‌گوید: اولیا حتی رسل از مشکات خاتم اولیا نور می‌گیرند (و ما یراه احد من الأنبیاء و الرسل الّا من مشکاهٔ خاتم الأولیاء).

این سخن به ظاهر هم قدح مقام رسول خاتم را می‌رساند و هم تناقض در گفتار شیخ را.

ولی شیخ مراد خود را در رفع نقص و نقض در همان فص شیثی بیان کرده است و قیصری در شرح آن گوید:

خاتم رسل از عالم غیب خود در صورت خاتم اولیا (عیسی) تجلی می‌کند.

پس این خاتم اولیا مظهر ولایت تامه است (ولایت تامه رسول ختم که در حقیقت ولی ختم هم هست) و چون همه انبیا و اولیا صاحب ولایتند و خاتم اولیا [عیسی (ع)] مظهر جمیع ولایت است. پس مظهر حصه هر یک از آنان

در مقام جمع خود است. پس به این تحقیق خاتم رسل حق را از مرتبه ولایت نفس خود می‌بینند نه از مرتبه غیر خود (زیرا خاتم اولیا نیز از مراتب خاتم رسل است) پس نقص و نقض لازم نمی‌آید. مثالش این است که خازن به امر سلطان به حواشی از خزینه چیزی دهد و به خود سلطان نیز، که سلطان چون حواشی از خازن گرفته است و نقصی برای سلطان نیست.«۱»

و در همان فص شیثی شیخ تصریح می‌کند که «هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد (ص) مقدم الجماعة و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة» و قیصری در شرح آن گوید:

أی الخاتم للولایة هو صورة درجة من الدرجات و حسنة من حسنات خاتم الرسل و مظهر من مظاهرها و تلک الحسنة هی التی تسمی بالوسیلة اعلی مراتب الجنان و هو المقام المحمود الموعود للنبی.«۲»

راقم سطور حسن آملی گوید: رَبَّنا آتِنا فی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فی الْآخِرَةِ حَسَنَةً.

پس خلاصه اینکه شیخ، عیسی علیه السلام را خاتم الاولیای مقتبس از مشکات ولایت خاتم رسل می‌داند. اما آیا عیسی (ع) خاتم الأولیاء است مطلقا اعنی در جمیع خصوصیات و مراتب ولایت و حالات و کیفیات آن؟ چنین سخنی از شیخ مستفاد نیست بلکه در حالتی و مرتبتی از ولایت مطلقه آن را خاتم می‌داند چنانکه خودش را هم خاتم می‌داند و در این باکی نیست چه ولایت را جهات بی‌انتها حسب استعداد اولیاست. شاید بعضی از اولیا در برخی از خصایص ختم باشند و در عین حال تابع ولیّ کامل مطلق باشند. چنانکه میرزا محمد رضا قمشه‌ای در «رساله ولایت» بدان نص دارد.

این بدان ماند که خطاطی در یکی از شئون خط در نسخ یا نستعلیق و یا رقاع و یا ثلث و جز آنها صاحب شأنی شود- شأن به اصطلاح خطاطان- و در آن شأن ختم باشد نه اینکه مطلقا خاتم قرار گیرد. اما اینکه عیسی (ع) خاتم اولیاء است این است که قبل از بعثت به نبوت خاصه، انباء معارف می‌فرمود که مقام نبوت عامه است. چنانکه در مهد گفت: آتانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنِی نَبِیًّا (مریم: ۳۰) و همچنین در بطن ام خویش گفت:

أَلَّا تَحْزَنِی قَدْ جَعَلَ رَبُّکِ تَحْتَکِ سَرِیًّا (مریم: ۲۴). بنا بر تحقیق فوق هم خاتم رسل

خاتم است و هم عیسی و هم مهدی و هم شیخ هر چند اینان همه از مشکات ختم (ص) مقتبسند.

عن ماء مریم أو عن نفخ جبرین

فی صورة البشر الموجود من طین

تکوّن الروح فی ذات مطهرة

من الطبیعة تدعوها بسجّین

لأجل ذلک قد طالت إقامته

فيها فزاد على ألف بتعيين

روح من الله لا من غيره فلذا

أحيا الموات و أنشا الطير من طين

حتى يصح له من ربّه نسب

به يؤثر في العالي و في الدون

الله طهّره جسما و نزّهه

روحا و صيّره مثلا بتكوين

آيا از آب مريم يا از دميدن جبرئيل در صورت بشر عنصرى موجود از گل، روح الله عيسى در ذات مطهر از احكام طبيعتى كه آن را سجين مى‌نامى تكون يافته است.

اينكه طبيعت را سجين گفته است اشاره به طبيعت عالم كون و فساد دارد. چه نزد شيخ، ملائكه آسمانى يعنى ملائكه‌اى كه عنوان نفسانى دارند يعنى مدبر اجراى علوى و سفلى‌اند و همه آسمانها طبيعت عنصرى‌اند و ما فوق آنها طبيعت غير عنصرى كه ملائكه مهيّمين و كروبيّين هستند.

غرض اينكه طهارت بدن والدين از آن چه موجب نقص است ايجاب مى‌كند طهارت بدن فرزند را و چون مريم عليها سلام مطهر از غلبه احكام طبيعت بود و نيز روحانيت عيسى از نفخ جبرئيل بود (پس جسمانيت عيسى كه از ماء مريم آن چنانى و روحانيت آن از نفخ جبرئيل اين چنينى است) ايجاب كرده است كه اقامت ذات عيسى در صورت بشرى طولانى شود.

نبوت عامه در اصطلاح اهل عرفان انباء از معارف است كه صاحب مقام ولايت را است و نبوت خاصه در مقام بعث و تشريع است خلاصه نبوت عامه نبوت مقامى است و اين اصطلاح غير از نبوت عامه و خاصه‌اى است كه متكلم گويد. زيرا نبوت عامه در كتب كلامى به اين معنى است كه به چه دليل بشر احتياج به نبى دارد و پس از اثبات اين امر كلى در علايم شناخت پيغمبر بخصوص شخص خاتم (ص) بحث و آن را اثبات مى‌نمايد.

و چون فص عزیری در سرّ القدر بود و فص عیسوی متضمن قدری است که در ولایت عنوان می‌شود فص عیسوی را پس از عزیری آورد. پس اشتباه نشود که ترتیب

کلمات الهی در فصوص به ترتیب وقوع خارجی آنها بوده باشد و گر نه فص عیسوی باید پیش از فص محمدی باشد و بعد از دیگر فصوص.

نکته: در فصوص این چند نکته باید منظور شود:

یکی اینکه سخن در وحدت شخصیه وجود است که سخن مطلقا در حق است به خلاف بحث فلسفی که سخن در خلق و خالق است، یعنی عارف جز در پیرامون حق بحثی ندارد زیرا در متن خارج جز حق نیست و خلق موهوم و متوهم است.

نکته دیگر اینکه هر یک از کلمات درباره مقامی از مقامات انسان است، نه شخص مخصوصی.

دیگر اینکه ترتیب کلمات تامه الهیه در فصوص به ترتیب وقوع خارجی آنها نیست بلکه روی عنایت خاصی بیست و هفت کلمه آن انسجام یافته‌اند. لذا تقدیم و تأخیر بعضی از کلمات نسبت به ترتیب خارجی‌شان در کتاب بسیار است.

[بدان از خصایص أرواح این است که بر چیزی قدم نمی‌گذارند مگر]

اعلم أن من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شیئا الّا حیی ذلک الشیء و سرت الحیاة فیه و لهذا قبض السامری قبضة من أثر الرسول الذی هو جبرئیل علیه السلام و هو الروح، و کان السامری عالما بهذا الامر، فلمّا عرف أنّه جبرئیل، عرف أن الحیاة قد سرت فیما وطئ علیه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالضاد أو بالصاد أی بملء یده أو بأطراف أصابعه، فنبذها فی العجل، فخار العجل، إذ صوت البقر إنّما هو خوار، و لو أقامه صورة أخری لنسب إلیه اسم الصوت الذی لتلک الصورة کالرغاء للإبل و التؤاج للکباش و الیعار للشیاه و الصوت للإنسان أو النطق أو الکلام.

بدان از خصایص أرواح این است که بر چیزی قدم نمی‌گذارند مگر اینکه آن چیز زنده می‌گردد و حیات، از آنها در آن چیز سریان می‌یابد، از این روی سامری از اثر رسول که جبرئیل بود و روح است، قبضه‌ای گرفت و سامری عالم به این امر بود (که در صحبت موسی علیه السلام این بصیرت را کسب کرد) و چون شناخت که آن رسول جبرئیل است، شناخت که حیات در آن چه که بر آن قدم نهاد ساری است. لذا قبضه یعنی یک مشت که پر کرد دست خود را، یا قبضه که به اطراف انگشتانش از اثر رسول گرفت و آن را در

کالبد گوساله ریخت و گوساله بانگ برآورد. زیرا خوار صوت گاو است و اگر آن کالبد به صورت دیگر بود، به اسم صوتی که برای آن صورت بود منسوب می‌شد. مثل

رغاء (نعره) برای شتر و ثؤاج برای کبش و یعار برای بره و صوت یا نطق و کلام«۱» برای انسان.

قیصری گوید:

أرواح مظاهر اسم شریف ربند. زیرا حق تعالی به این أرواح رب مظاهر خود است و آنها را می‌پروراند و حیات به حسب وجود اول صفتی است که حق تعالی آن را لازم دارد و حیات اصل جمیع صفات وجودیه است. لذا اسم شریف الحی امام ائمه سبعه اسماء است که حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلامند. زیرا هیچ یک از صفات وجودش تصور نمی‌شود مگر بعد از حیات.«۲»

فذلک القدر من الحیاهٔ الساریهٔ فی الأشیاء یسمی لاهوتا و الناسوت هو المحل القائم به ذلک الروح، فسمّی الناسوت روحا بما قام به.

و این قدر از حیات ساری در أشیاء را لاهوت می‌نامند و ناسوت محلی است که روح به آن محل قائم است. مثلا بدن، ناسوت است و روح مجرد لاهوت، و این ناسوت را روح می‌نامند به سبب آن روحی که به او قائم است.

یعنی به تعلق روح به بدن، آن روح منطبعه در بدن که نفس منطبعه‌اش گویند، روح نامیده می‌شود. مثل اینکه روح بخاری را روح می‌گویند و یا اینکه مراد این باشد که بدن با روحی که بدن بدان قائم است، روح نامیده شود چنانکه خداوند عیسی را روح نامید و در قرآن فرمود: وَ رُوحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱).

فلما تمثّل الروح الأمین الذی هو جبرئیل لمریم علیهما السلام بَشَراً سَوِیًّا تخیّلت أنّه بشر یرید مواقعتها، فاستعاذت باللّه منه استعاذهٔ بجمعیهٔ منها لیخلصها الله منه لما تعلم أنّ ذلک مما لا یجوز، فحصل لها حضور تام مع الله و هو الروح المعنوی، فلو نفخ فیها فی ذلک الوقت علی هذه الحالهٔ لخرج عیسی لا یطیقه أحد لشکاسهٔ خلقه کحال امّه (لحال أمّه- خ).

و چون روح الأمینی که جبرئیل (ع) است برای مریم علیها السلام به صورت بشری سویّ تمثل یافت حضرت مریم گمان برد که او بشری است که مواقعه با او را اراده کرده

است. پس از او به خدا پناه برد استعاذه‌ای با تمام جمعیت (و همت و قوای روحانیت) مریم، تا خداوند او را از آن بشر خلاص گرداند. چون می‌دانست این عمل در شریعت جایز نیست. پس برای مریم حضور تمامی که روح معنوی است با الله حاصل شد. (لذا حضور در صلات را روح در صلات گفتند و صلات بی‌حضور را کالبد بی‌روح). پس اگر در آن وقت استعاذه و بر آن حالت روح الأمین در مریم نفخ می‌کرد عیسایی خارج می‌شد که از جهت شکاست (تندی خلقش) هیچ کس طاقت او را نداشت مانند حال مادرش.

زیرا صفات و هیئات نفسانیه و أغراض جسمانیه والدین در فرزندی که از آنها متکون می‌شود اثر می‌گذارد.

فلمّا قال لها إِنَّما أَنَا رَسُولُ رَبِّکِ جئت لِأَهَبَ لَکِ غُلاماً زَکِيًّا انبسطت عن ذلک القبض و انشرح صدرها، فنفخ فيها فی ذلک الحين عيسى: فکان (و کان- خ) جبريل ناقلا کلمة الله لمريم کما ينقل الرسول کلام الله لأمته، و هو قوله وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ.

و چون جبرئیل به مریم گفت که من رسول رب تو هستم، آمده‌ام که به تو پسری پاک هبه کنم، مریم از آن قبض انبساط و صدرش انشراح یافت. پس در آن زمان عیسی را در مریم دمید و جبرئیل ناقل کلمة الله برای مریم بود، چنانکه رسول، ناقل کلمة الله برای امت خود است.

و چون مریم انبساط و انشراح صدر یافت عیسی (ع) منبسط و منشرح الصدر متولد شد.

چنانکه خداوند فرمود: وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱).

فسرت الشهوة فی مريم: فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم و من ماء متوهم من جبريل، سرى فی رطوبة ذلک النفخ من الجسم لأن النفخ من الجسم الحيوانی رطب لما فيه من رکن الماء.

پس شهوت در مریم ساری شد و جسم عیسی از آبی که از مریم محقق شد و از آب متوهمی که از جبرئیل در رطوبت آن نفخ ساری شد، خلق گردید، زیرا نفخ از جسم حیوانی رطب است چون که رکن آب در اوست.

فتکوّن جسم عيسى من ماء متوهم و ماء محقق، و خرج على صورة البشر من أجل

أمه، و من أجل تمثل جبريل فی صورة البشر حتّی لا یقع التکوین فی هذا النوع الإنسانی إلّا علی الحکم المعتاد.

چون مریم می‌دانست که انسان از منی مرد و زن متولد می‌شود توهم کرد که این آب متمثّل مانند آب مرد مولّد ولد است. پس وهم او تأثیر تامّ نمود و «العارف یخلق بهمته» در او صدق آمد. اگر گویی چون نافخ جبرئیل بود و ولد، سرّ أبیه است واجب این بود که عیسی به صورت روحانیین باشد. جواب اینکه آن آب محقق«۱» از مادرش بود و او بشر بود که به حکم معتاد و متعارف، فرزند این نوع، انسانی متکوّن می‌شود.

تمثل جبرئیل هنگام نفخ به صورت بشری و صورتی که زن هنگام مواقعه تخیل می‌کند تاثیری عظیم در صورت ولد دارد حتی گفته شده زنی فرزندی زایید که صورتش صورت بشر بود و جسمش جسم مار. چون از وی علت را پرسیدند گفت: در حین مواقعه چشمم به ماری افتاد که آن اثر را بخشید.«۲»

[عیسی به گونه‌ای متولد شد که مردگان را زنده می‌کرد]

فخرج عیسی، یحیی الموتی، لأنه روح إلهی و کان الإحیاء للّه و النفخ لعیسی، کما کان النفخ لجبریل و الکلمة للّه، و کان إحیاء عیسی للأموات إحیاء محققا من حیث ما ظهر عن نفخه کما ظهر هو عن صورة امه و کان إحیاؤه ایضا متوهما أنه منه و إنّما کان للّه. فجمع لحقیقته التی خلق علیها کما قلناه أنّه مخلوق من ماء متوهم و ماء محقق: ینسب إلیه الإحیاء بطریق التحقیق من وجه و بطریق التوهم من وجه فقیل فیه من طریق التحقیق هُوَ یُحْیِ الْمَوْتی و قیل فیه من طریق التوهم فَأَنْفُخُ فِیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ الله فالعامل فی المجرور فیکون لا أنفخ، و یحتمل أن یکون العامل فیه أنفخ، فیکون طیرا من حیث صورته الحسیّة الجسمیة و کذلک أُبْرِئُ الْأَکْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ و جمیع ما ینسب الیه و الی اذن الله.

پس عیسی به گونه‌ای متولد شد که مردگان را زنده می‌کرد. چون روح الهی بود و احیا مر خدا را بود و نفخ از عیسی بود. چنانکه نفخ، جبرئیل را بود و کلمه مر خدای را (و به حکم الولد سرّ أبیه کار پدر را می‌کرد) و احیای عیسی مر اموات را احیاء محقق

بود از آن جهت که از نفخ او ظاهر شد. چنانکه خودش از صورت مادرش ظاهر شد و احیایش متوهم بود که از اوست و حال اینکه احیا مر خدای راست. پس احیای او از جهت محقق و متوهم بودن همچون تکون اوست از ماء محقق و از ماء متوهم. پس در حق عیسی به طریق تحقیق گفته شد: یُحْیِیَ الْمَوْتی و به طریق توهم گفته شد فَأَنْفُخُ فِیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ الله (آل عمران: ۴۹) که نفخ بإذن الله بود یا طیر بإذن الله بود و

هر دو صحیح است. پس طیر«۱» کائن می‌شد و همچنین که اکمه و أبرص را از بیماریشان نجات می‌داد و آن چه که به او و به اذن الله منسوب است.

او إذن الکنایهٔ فی مثل قوله بِإِذْنِی و بِإِذْنِ الله. فإذا تعلق المجرور «بتنفخ» فیکون النافخ مأذونا له فی النفخ و یکون الطائر عن النافخ بإذن الله.

یا اذن کنایه (کنایه یعنی ضمیر) است. در کتب ادبی و تفسیری پیشینیان بخصوص در تفسیر ابو الفتوح رازی بسیار از ضمیر تعبیر به کنایه شده است. در اینجا ضمیر «بِإِذْنِی» که یای متکلم است مراد است. اذن کنایه در قول خداوند تعالی بِإِذْنِی و بِإِذْنِ الله اگر جار و مجرور متعلق به «تنفخ» (مائده: ۱۱۰) باشد.
معنایش این است که نافخ در نفخ مأذون بود آن گاه معنی چنین است که طایر حاصل شده است از نافخ بإذن الله.

و إذا کان النافخ نافخا لا عن الإذن، فیکون التکوین للطائر، فیکون العامل عند ذلک «فیکون». فلو لا أنّ فی الأمر توهما و تحققا ما قبلت هذه الصورهٔ هذین الوجهین. بل لها هذان الوجهان لأن النشأهٔ العیسویهٔ تعطی ذلک.

و اگر نافخ، نافخ بدون اذن باشد، معنی چنین است که تکوّن طایر بإذن الله است که فیکون متعلق جار و مجرور می‌شود. پس اگر در اصل خلقت عیسوی دو جهت توهم و تحقق نمی‌بود، این صورت عیسی این دو وجه را نمی‌پذیرفت. بلکه صورت عیسی را این دو وجه (تحقق و توهم) است. چون که نشئه عیسوی این معنی را عطا می‌کند.

و خرج عیسی من التواضع الی أن شرّع لأمّته أن یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ و أن أحدهم إذا لطم فی خده وضع الخد الآخر لمن یلطمه، و لا یرتفع علیه و لا یطلب القصاص منه. هذا له من جههٔ امّه، إذ المرأهٔ لها السّفل فلها التواضع لأنّها تحت الرجل حکما و حسّا.

و عیسی از تواضع به در آمد تا اینکه برای امت او تشریع شد که «جزیه دهند در حالی که خوارند» (توبه: ۲۹).

کأن محمد (ص) عیسای کامل است که حکم امت عیسوی که تواضع آن چنانی بود به حکم امت محمدی از حیث تکامل منتهی شده است که در معنی، خاتم عیسی علیه السلام است به نحو اکمل و وجه

دیگر این است که حضرت عیسی (ع) زمان نزولش از آسمان (مقصود از نزول، حضورش در خدمت امام زمان «عج» است) امر جزیه را که در شریعت خاتم آمده بود تقریر می‌کند.

چنانکه برای امت خود مقرر کرده بود که اگر یکی از آنها سیلی به رویش آمد آن روی دیگر را برای زننده قرار دهد و بر او ترفّع نجوید و قصاص نخواهد. این از جهت مادرش بود، زیرا برای مرأه سفل است که الرِّجالُ قَوّٰامُونَ عَلَی النِّساءِ لذا زن را تواضع است چون که تحت رجل است هم حکما و هم حسا.

و ما کان فیه من قوة الإحیاء و الإبراء، فمن جهة نفخ جبریل فی صورة البشر. فکان عیسی یحیی الموتی بصورة البشر و لو لم یأت جبریل فی صورة البشر و أتی فی صورة غیرها من صور الأکوان العنصریة من حیوان أو نبات أو جماد لکان عیسی لا یحیی الموتی إلّا حین یتلبّس بتلک الصورة و یظهر فیها و لو أتی جبریل أیضا بصورته النوریّة الخارجة عن العناصر و الأرکان- إذ لا یخرج عن طبیعته- لکان عیسی لا یحیی الموتی إلّا حتّی حین یظهر فی تلک الصورة الطبیعیة النّوریة لا العنصریة مع الصورة البشریة من جهة امّه.

آن چه از قوت زنده کردن و شفا دادن در او بود به جهت نفخ جبرئیل در صورت بشر بود. پس عیسی در صورت بشری مردگان را زنده می‌کرد و اگر جبرئیل در حین نفخ در مریم به صورت بشر در نمی‌آمد و به صور اکوان عنصری دیگر از حیوان یا نبات یا جماد در می‌آمد، هر آینه عیسی علیه السلام موتی را احیا نمی‌کرد مگر زمانی که به آن صور متلبس می‌شد و در آن صور ظاهر می‌گردید، و اگر چنانچه به صورت نوریه‌اش که خارج از عناصر و ارکان است و خارج از طبیعت خودش نیست (یعنی طبیعت نوریه جبرئیلیه خودش)، هر آینه عیسی مردگان را احیا نمی‌کرد مگر زمانی که در آن صورت طبیعیه نوریه جبرئیلی ظاهر می‌شد نه صورت عنصری با اینکه از جهت مادرش که طرف قابل است با صورت بشری است.

فکان یقال فیه عند إحیائه الموتی هو لا هو و تقع الحیرة فی النظر الیه کما وقعت فی العاقل عند النظر الفکریّ إذا رأی شخصا بشریّا من البشر یحیی الموتی، و هو من الخصائص الإلهیة، إحیاء النطق لا إحیاء الحیوان، بقی الناظر حائرا، إذ یری الصورة بشرا بالأثر الإلهی.

یعنی با اینکه به جهت مادرش در صورت بشری است اگر به صورت طبیعیه نوریه جبرئیل ظاهر می‌شد و احیای موتی می‌کرد در این فرض هنگام احیا نمودن موتی درباره او گفته می‌شد. اوست و او نیست.

چنانکه درباره یوسف علیه السلام گفتند: ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلَّا مَلَکٌ کَرِیمٌ (یوسف: ۳۱) از جهت غلبه نوریت یوسف. همچنین در این مقام از جهت غلبه نوریت عیسی در فرض مذکور گفته می‌شد که او بشر نیست مثلا ملکی است.

و در هنگام نظر به عیسی، حیرت پیش می‌آمد. چنانکه عاقل (یعنی فیلسوف مستنبط صور علمیه از عقل نظری) در نظر فکری هنگامی که شخص بشری ببیند که احیای موتی می‌کند آن هم احیای نطقی نه احیای حیوانی.«۱»

چه احیای موتای نطقی از خصایص الهیه است. لذا ناظر در حیرت می‌ماند وقتی که صورت را، بشری به اثر الهی ببیند.

فأدی بعضهم فیه الی القول بالحلول، و أنّه هو الله بما أحیا به من الموتی، و لذلک نسبوا الی الکفر و هو الستر لانّهم ستروا الله الذی أحیا الموتی بصورة بشریة عیسی.

فقال تعالی: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ فجمعوا بین الخطأ و الکفر فی تمام الکلام کله لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مریم، فعدلوا بالتضمین من الله من حیث أحیا الموتی إلی الصورة الناسوتیة البشریة بقولهم ابن مریم و هو ابن مریم بلا شک.

این حیرت بعضی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسی حلول کرد و موتی را احیا کرد یعنی عیسی خداست که احیای موتی می‌کند و نسبت به

۳۵۷

کفر داده شدند. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می‌کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ (مائده: ۱۷) پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام یک کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مریم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر فی الوجود الّا الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مریم است از جهت تعین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته‌اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مریم است راست گفته‌اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است. زیرا همه عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط.«۱»

پس کفر به معنای صورت عیسی (ع) مر هویت حق را راست است. اما جمله اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه (الله) در محکوم به (مسیح) می‌نماید باطل است.

پس قائل به حلول شدند که خدا را از آن حیث که احیای موتی می‌کند در صورت ناسوتی بشری تضمین نمودند.

فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الالوهية للصورة و جعلوها عين الصورة و ما فعلوا، بل جعلوا الهويّة الإلهية ابتداء فی صورة بشرية هی ابن مريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم. كما كان جبريل فی صورة البشر و لا نفخ، ثم نفخ، ففصل بين الصورة و النفخ و كان النفخ من الصورة، فقد كانت و لا نفخ، فما هو النفخ من حدّها الذاتی.

لذا سامع خیال می‌کند که آنان الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را عین صورت قرار دادند. حال اینکه چنین نکردند، بلکه هویت اله را ابتداء در صورت بشری، که ابن مریم است قرار دادند. سپس بین صورت و حکم تفصیل دادند. (جز اینکه

آنان در حال ثانی صورت را در مقام حمل عین آن هویت قرار دادند به صورت حصر و حصر خطاست) چنانکه جبرئیل در صورت بشر متمثل شد و نفخی نبود سپس نفخ حاصل شد. پس فصل بین صورت و نفخ حاصل گردید که صورت، موجود بود و نفخ نبود. هر چند نفخ از صورت حاصل شد. (همچنین هویت الهیه بود و صورت عیسویه موجود نبود و صورت عیسوی بود و احیا نبود).

پس نفخ از حدود ذاتی صورت نیست.

و از أجزاء صورت نیست. زیرا صورت قبل از وجود نفخ متحقق است.

همچنین صورت عیسویه از حدود ذاتیه برای هویت الهیه نیست، زیرا هویت پیش از آن صورت متحقق است. احیا نیز از ذاتیات صورت عیسوی نیست.

زیرا صورت عیسوی متحقق است با عدم احیا.«۱»

[بین اهل ملل درباره عیسی اختلاف شد]

فوقع الخلاف بين أهل الملل فی عيسى ما هو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم، و من ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه لجبريل و من ناظر فيه من حيث ما

ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحية، فيقول روح الله، أى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه. فتارة يكون الحقّ فيه متوهّما- اسم مفعول- و تارة يكون الملک فيه متوهما، و تارة تکون البشرية الإنسانية فيه متوهمة: فيكون عند كلّ ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو كلمة الله و هو روح الله و هو عبد الله، و ليس كذلک فى الصورة الحسيّة لغيره، بل كلّ شخص منسوب إلى أبيه الصورى لا إلى النافخ روحه فى الصورة البشرية. فإنّ الله إذا سوّى الجسم الإنسانى كما قال تعالى: فَإِذا سَوَّيْتُهُ نفخ فيه هو تعالى من روحه، فنسب الروح فى كونه و عينه اليه تعالى، و عيسى ليس كذلک، فإنّه اندرجت تسوية جسمه و صورته البشرية بالنفخ الروحى، و غيره كما ذكرناه لم يكن مثله.

لذا بين اهل ملل درباره عيسى اختلاف شد. بعضى در صورت انسانى بشرى‌اش نگاه كرده گفتند او ابن مريم است. بعضى از حيث صورت ممثله بشرى (جبرئيل) نگاه كردند او را نسبت به جبرئيل دادند و بعضى در او از آن حيث كه احياى موتى مى‌كرد نظر كردند و او را به الله نسبت دادند، به روحيت كه به سبب روحيات در كسى كه نفخ مى‌كرد ظاهر

مى‌شد. لذا گاهى حق در او متوهم است و گاهى ملک در او متوهم است و گاهى بشريت انسانيت در او متوهم شد كه در نظر هر كسى به حسب اعتقادى كه بر وى غالب بود به عيسى آن گمان مى‌برد و او در نزد اهل حق كلمة الله است، روح الله است، عبد الله است، و اين در صورت حسيه براى غير او نيست. بلكه هر شخصى منسوب به پدر صورى خود است نه به نافخ روحش. حال كونى كه آن نافخ در صورت بشرى متمثل است.

غرض اين است كه روحانيت صورت عيسى غلبه دارد به خلاف ساير بشر زيرا ساير بشر هر چند نفخ روح در آنها از حق تعالى است كه هُوَ الْحَيُّ و نَفَخْتُ فِيهِ من رُوحِي (حجر: ۲۹) و لكن بعد از تسويه جسد جنين و حاصل شدن امتزاج و مزاج به جريان طبيعى است. به خلاف حضرت عيسى كه اصل تكون او از ماء متوهمى بود كه به نفخ جبرئيل در صورت متمثله مثاليه بود لذا عيسى روح الله است و ديگران نيستند و منسوب به پدر صورى‌شان هستند هر چند نفخ ارواحشان در صورشان از خوارق عاداتى باشد كه از دست اوليا و انبيا أحيانا واقع گردد.

چه اينكه خداوند جسم انسانى را تسويه فرموده از روح خود در او دميد وَ نَفَخْتُ فِيهِ من رُوحِي. لذا روح، در وجودش و در عينش به حق تعالى نسبت داده شده است (كه روحى) و عيسى اين چنين نيست زيرا تسويه جسم عيسى و صورت بشرى‌اش مندرج در نفخ روحى است. به حيثى كه بين اجزاى جسمش

که آن ماء محقق از ماء مریم است و ماء متوهم از جبرئیل و روح منفوخ در آن صورت عیسویه تمیز حاصل نشده است. (که همه در یک موطنند). و حصول جسمش بر روحش مقدم نبوده است.

چنانکه در دیگران است.

فالموجودات کلّها کلمات الله التی لا تنفد، فإنّها عن «کُنْ» و کن کلمةُ الله فهل تنسب الکلمةُ إلیه بحسب ما هو علیه فلا تعلم ماهیتها، أو ینزل هو تعالی الی صورة من یقول «کُنْ» فیکون قول کن حقیقةٌ لتلک الصورة التی نزل إلیها و ظهر فیها.

پس همه موجودات کلمات اللّه‌اند که نفاد ندارند. زیرا کلمات از کن هستند و «کُنْ» کلمةُ الله است. (و کلام او فعل اوست). بنا بر این آیا کلمه «کُنْ» به حق تعالی نسبت داده می‌شود، به حسب اینکه خداوند در مرتبه الهیتش است. یا خداوند متعال فرود می‌آید به صورت آن که «کُنْ» می‌گوید. در مرتبه اکوان که به حسب تنزلش کلمه منسوب به اوست. اگر چنانکه به حسب مرتبه الهیتش نسبت داده شود کسی ماهیت کلمه «کُنْ» را

نمی‌داند. (زیرا کلامش عین ذاتش می‌باشد و حقیقت ذات برای بشر غیر معلوم است و اگر به حسب تنزلش به مرتبه اکوان به صورت کسی که «کُنْ» می‌گوید تنزل یافت). پس قول «کُنْ» حقیقتی است برای آن صورتی که خدا به سوی آن نازل شد و در آن ظاهر گردید.

که آن صورت، مثلا عیسی علیه السلام به «کُنْ» تکلم کرد و اموات را احیا نمود و طیر را خلق کرد.

فبعض العارفین یذهب إلی الطرف الواحد و بعضهم إلی الطرف الآخر، و بعضهم یحار فی الأمر و لا یدری و هذه مسألة لا یمکن ان تعرف إلّا ذوقا کأبی یزید حین نفخ فی النملة التی قتلها فحییت فعلم عند ذلک بمن ینفخ فنفخ فکان عیسوی المشهد.

بعض عارفان به یک طرف رفتند (و گفتند خدا متکلم به «کُنْ» است و او محیی و خالق است نه غیر او). و بعضی به طرف دیگر رفتند (و گفتند متکلم به «کُنْ» و خالق محیی، عبد است بإذن الله) و بعضی در مقام حیرت ماندند و ندانستند (که به الله انتساب بدهند یا به عبد). این مسأله‌ای است که جز به ذوق شناخته نمی‌شود.

یعنی کسی که در او قوه احیا و خلق نیست قادر بر ادراک آن به حسب ذوق نیست.

(به قول قیصری «کما لا یمکن معرفة لذة الوقاع الّا بالذوق») چنانکه ابو یزید به ذوق این مسأله را ادراک می‌کرد. چه در مورچه‌ای که آن را کشت دمید و زنده شد. پس آن گاه دانست که به واسطه چه کسی دمید، که نافخ کیست؟ پس دمید، پس ابو یزید عیسوی المشهد بود.

اینکه گفت، عیسوی المشهد بود اشاره است به اینکه همه این بیست و هفت کلمه بیان مقامات انسانی است. یعنی نبوت عامه به اصطلاح عارف که همان نبوت مقامی است که اولیاء الله بدان مرزوق می‌گردند. پس هر کس در هر یک از این بیست و هفت کلمه حائز آن رتبه ولایت گردید، مشهد آن کلمه می‌گردد. یعنی عیسوی المشهد و موسوی المشهد و همچنین دیگر کلمات تامه می‌گردد هر چند نبی تشریعی نیست.

و أما الإحیاء المعنوی بالعلم فتلک الحیاة الإلهیة الدائمة الذاتیّة العلیّة النوریة التی قال الله فیها أ وَ من کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی به فی النَّاسِ فکلّ من یحیی نفسا میتة بحیاة علمیة فی مسألة خاصة متعلقة بالعلم باللّه، فقد أحیاه بها و کانت له نورا یمشی به فی الناس أی بین اشکاله فی الصورة.

اما احیای معنوی به واسطه علم، این حیات الهیه ذاتیه علیه نوریه است که خداوند درباره‌اش فرمود: أ وَ من کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی به فی النَّاسِ (انعام:

۱۲۲) پس هر کس که نفس میته را به حیات علمیه در مسأله خاصی که متعلق به علم باللّه است احیا می‌کند او را به این حیات الهی زنده گردانیده و این حیات علمیه برای او نوری است که با آن در میان مردم راه می‌رود. یعنی در بین اشکالش در صورت.

مقصود این است که علم را مراتب است و اعظم مراتب آن علم باللّه است و خداوند اولیای کمل را نصیب تامی از حیات علمیه داده است که نفوس مستعدان را فیض برسانند و آنها را به نور الهی احیا گردانند و اینکه با این نور که حیات علمی است در میان مردم راه می‌رود و بواطن و ظواهر آنان را ادراک می‌کند، که در میان اشکال ناس به حسب ضرورت یعنی در میان ابدانشان که با آنها محشور است با این نور حرکت می‌کند و به اسرار و بواطن و نیات و استعدادهای آنها مطلع می‌شود و به وفق استعدادشان به آنها فیض می‌رساند و چون احیای حسی و معنوی یا از حق تعالی است به واسطه صورت انسانیه یا از عبد است بإذن الله تعالی، شیخ در تعقیب گفتارش گوید:

فلولاه و لولانا

لما کان الذی کانا

اگر او نبود و ما نبودیم این که هست نبود.

فإنّا أعبد حقّا

و إنّ الله مولانا

و إنّا عینه فاعلم

إذا ما قلت إنسانا

وقتی گوییم عالم انسان کبیر است ما عین او هستیم (که عالم نیست مگر او).

فلا تحجب بإنسان

فقد أعطاک برهانا

فکن حقّا و کن خلقا

تکن باللّه رحمانا«۱»

و غذّ خلقه منه

تکن روحا و ریحانا

فأعطیناه ما یبدو

به فینا و أعطانا

فصار الأمر مقسوما

بایّاه و إیّانا

فأحیاه الذی یدری

بقلبی حین أحیانا

فكنّا فيه أكوانا

و أعيانا و أزمانا

و ليس بدائم فينا

و لكن ذاک أحيانا

و مما يدلّ على ما ذكرناه فى أمر النفخ الروحانى مع صورة البشر العنصرى هو أن الحقّ وصف نفسه بالنفس الرحمانى و لا بدّ لكلّ موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلک الصفة، و قد عرفت أنّ النّفس فى المتنفس ما يستلزمه، فلذلک قبل النفس الإلهى صور العالم، فهو لها كالجوهر الهيولانى، و ليس إلّا عين الطبيعة.

از آن چه بر گفته ما در امر نفخ روحانى با صورت بشرى عنصرى دلالت دارد اين است كه حق تعالى نفسش (يعنى ذاتش) را به نفس رحمانى وصف فرمود و هر موصوف به صفتى بايستى در جميع آن چه كه آن صفت مستلزم آن است، تابع آن صفت باشد و دانستى كه نفس در متنفس (حق يا انسان) چه چيزى را مستلزم است (ازاله كرب و وجدان راحت را مستلزم است.) لذا نفس الهى صور عالم را قبول كرده است. پس نفس الهى براى صور عالم مثل جوهر هيولانى است و اين در حقيقت نيست (نفسى كه اصل آن لوازم است) مگر عين طبيعت (زيرا به اين طبيعت فعل و انفعال در فواعل و قوابل حاصل مى‌شود).

فالعناصر صورة من صور الطبيعة و ما فوق العناصر و ما تولد عنها فهو أيضا من صور الطبيعة و هى الأرواح العلوية التى فوق السماوات السبع و أما أرواح السماوات السبع و أعيانها فهى عنصرية، فإنّها من دخان العناصر المتولد عنها.

پس عناصر اربعه صورتى از صور اين طبيعتند (يعنى جوهر هيولانى كه نفس الهى است عين طبيعت است)«۱» و آن چه فوق عناصر است و آن چه از آنها متولد مى‌شود نيز از صور همين طبيعتند (عالم امر و خلق) و اين صور كه فوق عناصر هستند أرواح علويه‌اند (يعنى أرواح ملائكه علويه‌اند) كه فوق سماوات سبعند (يعنى ملائكه و عرش و كرسى و ما فوق عرش و كرسى‌اند امّا أرواح سماوات سبع و اعيان سماوات سبع عنصرى‌اند (أرواح سماوات سبع يعنى نفوس منطبعه مدبرشان نه عقول و نفوس مجرده آنان) زيرا اين أرواح از دخان عناصر هستند و از آن عناصر متولد شده‌اند.

طبيعت در اصطلاح حكيم أخص از طبيعت در اصطلاح عارف و شأنى از شئون و به

۳۶۳

تعبیر دیگر صورتی از صور آن است. طبیعتی که عارف می‌گوید همان نفس رحمانی است. یعنی نفس رحمانی و طبیعت به حسب وجود شیء واحدند و تغایر آن دو به اعتبار است. یعنی همین شیء واحد که وجود فعلی واحد است از آن حیث که از واجب متنفس فایض است نفس رحمانی است و از آن حیث که مبدأ فعل است به اعتبار اظهارش مر تعینات را، و مبدأ انفعال است که به تعینات تقید می‌یابد، طبیعت کلیه است.

این حالت یعنی مبدأ فعل و انفعال بودن اول تعین و حالتی است که عارض نفس رحمانی می‌شود «قوله و مما یدل علی ما ذکرناه» تأکید این نکته است که روح القدس که روح الأمین است، روح عیسوی را با صورت بشری عنصری در مریم دمیده نه چون دیگر جنینها که به عبارتی اول صورت مسوّات بشری می‌یابند و سپس نفخ روح در آنها می‌شود پس این خصیصه‌ای در عیسی بود. وجه تأکید اینکه چون خداوند نفسش را یعنی ذاتش را به نفس رحمانی وصف فرمود و هر موصوف به صفتی ناچار باید صفت را در جمیع آن چه که آن صفت مستلزم آن است پیروی کند. چون انفکاک لازم از ملزوم محال است (مثلا اگر ذاتی متصف به سواد شد یعنی اسود گردید. باید لوازم این صفت مثلا قابض نور بصر بودن را که لازمه سواد است، واجد باشد و بدان متصف گردد. یعنی این اسود قابض نور بصر است. چنانکه خود سواد، و نفس رحمانی صفت حق تعالی است و این صفت مبدأ فعل و انفعال در جمیع عوالم است. پس آن چه را این صفت مسلتزم است، موصوف این صفت که حق تعالی است نیز باید بدان لوازم متصف و مستلزم باشد. پس آن چه که طبیعت کلیه اعنی نفس رحمانی بدان متشأن و متصور است در واقع حق تعالی است که بدانها متشأن و متصور است) و دانستی که نفس در متنفس چه چیز را مستلزم است. یعنی مستلزم ازاله کرب و وجدان راحت و ظهور کمالات و کلمات نطقیه و غیرهاست. پس نتیجه این شد که وصف حق نفسش یعنی ذاتش را به نفس رحمانی وصف نفس یعنی ذات خود اوست به جمیع لوازم نفس، لذا نفس الهی صور جمیع عوالم را پذیرفت و این نفس رحمانی برای صور عالم به منزله جوهر هیولانی است و این نفس رحمانی همان طبیعت است که به حسب وجود واحدند و به حسب اعتبار تغایر دارند.

بدان که طبیعت اعنی نفس رحمانی و عقل هیولانی و هیولای اولی به حسب اصطلاح حکیم در یک معنی شریکند که قابل صور غیر متناهیند- سبحان الله از

۳۶۴

محاکات عوالم مر یک دیگر را- در نتیجه وجه تأکید این شد که روح الأمین که نفس خود را در مریم نفخ کرد، با صورت عنصری منضم بود که صورت عنصری خود صورتی از صور طبیعت کلیه یعنی نفس

رحمانی است و نفس رحمانی وصف حق است. پس حق است که نفخ کرده است. پس عیسی روح الله است.

و ما تکوّن عن کل سماء من الملائکة فهو منها ملائکه هر آسمان از جنس همان آسمانند.

مراد از ملائکه، نفوس منطبعه در آسمانهاست که مرحله نازل ملکند. نظر مرحوم میر در قبسات و قاطبه اهل عرفان و همچنین اشارات و نکاتی از روایات بلکه آیات این است که ملائکه را مراتب متفاوت است و از أُولِی أَجْنِحَةٍ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ می‌توان این لطیفه و دقیقه را استفاده کرد. چه جناح، قوای مستکنّه در ذاتند که ملکه هستند و موجب عروج و صعود صاحب ملکه می‌باشند و ملکه همان ملک و سلطه و تملک و مالک بودن است. اگر از طبیعت محضه قدم فراتر نهی اولین قدم به سوی عالم ملک و ملک است تا برسد به ملکوت که صیغه مبالغه ملک است. چون رحموت که صیغه مبالغه رحم و جبروت که صیغه مبالغه جبر و عظموت صیغه مبالغه عظمت است به بیان شریف استادم إلهی قمشه‌ای:

صف در صف از غیب و شهود ملک هستی

فوج ملک بینی طبایع یا قوا را

بینی نشسته بر فراز هر گیاهی

افرشته‌ای تا پروراند آن گیا را

فهم عنصریون و من فوقهم طبیعیون: و لهذا وصفهم الله بالاختصام- أعنی الملأ الأعلی- لأن الطبیعة متقابلة.

پس این ملائکه (که ملائکه سماوی‌اند) عنصری‌اند و ملائکه فوقشان (که ملائکه عرش و کرسی‌اند و نفوس ناطقه و منطبعه آن دو دسته و عقول مجرده همه) طبیعی‌اند.«۱»

لذا حق تعالی آنان، یعنی ملأ اعلی را به اختصام وصف کرده است. از این جهت که طبیعت، متفاوت است.

یعنی اسماء الله متقابلند. چنانکه رحیم، مقابل منتقم و قهار است و معزّ مقابل مذل و این اسماء متقابله در مرتبه الهیت که ظهور کثرت اسماء است در طبیعت، یعنی نفس رحمانی که محل ولایت اسماء و مظهر

احکام اسماء است متقابلند لذا اسماء را اختصام است که در مرحله ظهور اسماء هر اسمی را حکمی خاص است مقابل با اسم دیگر.

و التقابل الذی فی الأسماء الإلهیهٔ التی هی النّسب، أنّما أعطاه النّفس. ألا ترى الذات الخارجهٔ عن هذا الحکم کیف جاء فیها الغنی عن العالمین؟ فلهذا اخرج (خرج- خ) العالم علی صورهٔ من أوجدهم و لیس إلّا النّفس الإلهی.

و این تقابل در اسماء الهیه، نسبی هستند که نفس رحمانی آن تقابل را اعطا یعنی اظهار نمود. نمی‌بینی ذات الهیه که در مرتبه احدیت از این حکم تقابل خارج است، چگونه غنای از عالمیان دارد (یعنی حق تعالی در مرتبه ذاتش غنی از عالمیان است و از حیث واحدیت و ظهورش در مظاهر مشتاق و خواهان مظاهر است) چون اسماء متقابلند عالم به صورت موجدشان که نفس رحمانی الهی است خارج شده است.

اسماء تقابل دارند و همه اسماء از نفس رحمانی پیاده شدند و این نفس موجد عالم است و عالم به صورت مخرج خود است که در آن تقابل است و در این هم تقابل، و ذات احدیت خارج از اینهاست.

فبما فیه من الحرارهٔ علا، و بما فیه من البرودهٔ و الرطوبهٔ سفل، و بما فیه من الیبوسهٔ ثبت و لم یتزلزل. فالرسوب للبرودهٔ و الرطوبهٔ.

أ لا ترى الطبیب إذا أراد سقی دواء لأحد ینظر فی قارورهٔ مائه، فإذا رآه رسب علم إنّ النضج قد کمل فیسقیه الدواء لیسرع فی النجح و إنّما یرسب لرطوبته و برودته الطبیعیهٔ.

پس آن نفس یعنی آن عین خارجی که مطابق اسم حاکم بر او در او حرارت است، مثل آتش بالا رفته است و آنهایی که در آنها رطوبت و برودت است پایین آمدند و آنی که در او یبوست (زمین) است«۱» ثابت است و متزلزل نیست و قرار دارد، پس رسوب مر رطوبت و برودت راست.

نمی‌بینی طبیب چون خواست به کسی دارو بخوراند، در قاروره«۲» ماء او نظر می‌کند و

چون دید رسوب کرده است می‌داند که نضج، کامل شد.«۱» آن گاه به او دوا می‌دهد تا در بهبودی سرعت پیدا کند و رسوب از جهت رطوبت و برودت طبیعیه‌اش می‌باشد.

ثم إنّ هذا الشخص الإنسانی عجن طینته بیدیه و هما متقابلتان و ان کانت کلتا یدیه یمینا، فلا خفاء بما بینهما من الفرقان، و لو لم یکن إلّا کونهما اثنین أعنی یدین.

سپس حق تعالی طینت این شخص انسانی را به دو دست خود (یعنی اسماء جمالی و جلالی یا فاعلی و قابلی یا لطف و قهر) عجین نمود و دو دست او متقابلند (چون عبارت از صفات جمالی و جلالی است مثل رضا و غضب، لطف و قهر) هر چند هر دو دست او یمین است (که در جلال او جمال است و در جمالش جلال) پس خفایی در تفاوت میان اسماء نیست. هر چند این فرق، در تقابل ایشان نباشد مگر همین اندازه که از دو چیز یعنی از دو دستند.

پس عالم به تقابل اسماء اداره می‌شود و به تقابل یعنی تضاد و یکی از حرفها که در سر زبانهاست که تکامل بر اساس تضاد است بر این مبنای متین و استوار است که لطف و قهر و جمال و جلال متقابلند و نظام هستی مطلقا در هر عالم و در هر صنف و نوع و مجتمع بر این اساس است که جلال جمال می‌آورد و جمال جلال و از این دو مقدمه نتیجه‌های کلمات تکوینی حاصل می‌گردد. زیرا مناسبت بین علت و معلول ثابت است و چون معلول که طبیعت است، به قابل بودنش مقتضی تقابل است. علت نیز به فاعلیت خود مقتضی تقابل است.

لأنه لا یؤثر فی الطبیعهٔ إلّا ما یناسبها و هی متقابلهٔ، فجاء بالیدین: و لمّا أوجده بالیدین سمّاه بشرا للمباشرهٔ اللائقهٔ بذلک الجناب بالیدین المضافتین الیه. و جعل ذلک من عنایته بهذا النوع الإنسانی، فقال لمن أبی عن السّجود له ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أَسْتَکْبَرْتَ، علی من هو مثلک- یعنی عنصریا- أمْ کُنْتَ من الْعالِینَ عن العنصر و لست کذلک و نعنی (یعنی- خ) بالعالین من علا بذاته عن أن یکون فی نشأته النوریهٔ عنصریا و إن کان طبیعیا.

پس اسماء جمالی و جلالی در طبیعت آن چه را که مناسب طبیعت بود تأثیر نمودند و چون انسان را با دو دست خود آفرید او را بشر نامید از جهت مباشرتی که لایق به آن

جناب است به دو دستی که مضاف و منسوب به او هستند و از عنایت خودش به این نوع انسانی چنین کرد و به کسی که از سجود به آدم ابا کرد، فرمود: ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ من الْعالِینَ. (ص: ۷۵) یعنی آیا بر کسی که مثل تو عنصری است استکبار ورزیدی یا اینکه عالی‌تر از عنصری و حال اینکه چنین نیستی.

مقصود ما از عالین کسی است که به ذات خود از اینکه در نشئه نوری خود عنصری باشد والایی جست، هر چند نوری طبیعی باشد.

فما فضل الإنسان غیره من الأنواع العنصریهٔ إلّا بکونه بشرا من طین فهو أفضل نوع من کلّ ما خلق من العناصر من غیر مباشرهٔ و الإنسان فی الرتبهٔ فوق الملائکهٔ الأرضیهٔ و السماویّهٔ، و الملائکهٔ العالون خیر من هذا النوع الإنسانی بالنص الإلهی.

پس انسان بر غیر خود از انواع عنصریه برتر نگردید، مگر به اینکه حق تعالی در خلقت او با دو دست خود مباشرت نمود و جمع بین صفات متقابله با دو دست جمالی و جلالی‌اش با انسان نمود و غیر انسان را با یک دست مباشر بود. پس انسان در رتبه فوق ملائکه ارضیه و سماویه است و ملائکه عالین در شرف جمعیت و کمال بهتر از این نوع انسانی هستند، به نص الهی (یعنی أَمْ کُنْتَ من الْعالِینَ).

انسان برتر است یا ملک

در کتب کلامی و شرح جوامع روایی اختلاف است که آیا انسان افضل است یا ملک.

خداوند می‌فرماید: وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِیلًا (اسرا: ۷۰). مرحوم خواجه در تجرید می‌فرماید: «و هو (یعنی نبیّ، انسان) افضل من الملائکهٔ لوجود المضاد» یعنی وجود ضد در انسان، که انسان با خواسته‌های نفسانی که ضد و دشمن هم خانه‌اند می‌جنگد و صاحب نفس مطمئنه می‌شود. به خلاف ملائکه که ضد ندارند.

پس آن که مجاهد است بر این فضل دارد. فَضَّلَ الله الْمُجاهِدِینَ عَلَی الْقاعِدِینَ أَجْراً عَظِیماً (نساء: ۹۵) شیخ أکبر گوید: نص الهی أَمْ کُنْتَ من الْعالِینَ حاکی است که ملائکه عالین یعنی مهیمین بهتر از بنی آدمند.

و در فتوحات گوید:

رسول الله (ص) را دیدم و از او سؤال کردم آیا انسان افضل است یا ملائکه.

در جواب فرمود: آیا نشنیدی که خداوند می‌گوید: «من ذکرنی فی نفسه ذکرته

فی نفسی و من ذکرنی فی ملإ ذکرته فی ملإ خیر منهم» پس من از شنیدن این جواب خوشحال شدم و این ملئی که بهتر از بنی آدم است ملائکه عالین‌اند.«۱»

قیصری گوید:

این فضل ملک بر انسان به حسب عموم افراد انسان است نه به حسب خصوص، زیرا در میان انسانها کسانی هستند که خلیفهٔ اللّه‌اند و جامع جمیع صفات کمالیه کلمات وجودیه‌اند و هیچ موجودی بجز انسان را چنین مرتبت و منزلت نیست چه نص قرآن است که همه غیر از انسان مقام معلوم دارند، اما انسان را حد وقوف و مقام متعین نیست و این چنین اشخاص منتخب منتجب در میان انسانها افضل از جمیع ما سوی الله هستند مطلقا. از آنان که بگذریم دیگران را باید دو دسته کرد عده‌ای در قوس صعودی ترقی و تعالی‌اند که بعضی‌ها هم وزن ملائکه سماوی و ارضی و بعضی برتر از آنها و ملائکه فوق آنها و ما دون ملائکه مهیمین و عالین‌اند و دسته دیگر در قوس نزولی قرار گرفتند که تا ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ قرار می‌گیرند.«۲»

آن قوس را درجات متفاوت است و این قوس را درکات متنازل. این خلاصه و عصاره مباحثه و مشاجره بحث افضل بودن ملک بر انسان یا انسان بر ملک است.

[هر کس می‌خواهد نفس الهی را بشناسد]

فمن أراد أن یعرف النّفس الإلهی فلیعرف العالم فإنّه من عرف نفسه عرف ربّه الذی ظهر فیه: أی العالم ظهر فی نفس الرحمن، الذی نفّس الله به عن الأسماء الإلهیهٔ ما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتنّ علی نفسه بما أوجده فی نفسه فأول أثر کان للنّفس الرحمانی أنّما کان فی ذلک الجناب، ثم لم یزل الأمر ینزل بتنفیس العموم إلی آخر ما وجد.

پس هر کس می‌خواهد نفس الهی را بشناسد باید عالم را بشناسد. زیرا عالم صورت نفس الهی است (و نیز خویشتن را بشناسد) که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که در آن ظاهر شد آن عالمی که در نفس رحمانی ظاهر شد. که به نفس رحمانی اسماء الله ظاهر گردیدند و حق تعالی به اظهار اسماء، تنفیس از کربی که در خویش می‌یافت نمود، پس از آن چه در خویش ایجاد کرد بر ذات خود امتنان نمود پس اول اثری که برای نفس

رحمانی بود همانا در آن جناب الهی بود. سپس امر پیوسته به تنفیس عموم تا آخر آن چه که موجود شد نزول می‌یابد.

فالکلّ فی عین النّفس

کالضوء فی ذات الغلس

همه حقایق در عین و ذات نفس مثل روشنایی‌اند که در آخر شب ظاهر می‌شود.

و العلم بالبرهان فی

سلخ النهار لمن نعس

معلومات برهانی مثل رؤیای آدمی است که در آخر روز از خستگی به خواب رفته است.

فیری الذی قد قلته

رؤیا تدل علی النّفس

این ناعس (خوابیده) خواب می‌بیند خوابی که دلالت بر نفس می‌کند.

فیریحه من کلّ غمّ

فی تلاوته «عبس»

پس آن علم که از برهان به دست آمد او را از هر غم و عبوسی که در حال عدم ادراک و زمان جهلش داشت که گویا به زبان حال تالی سوره عبس و تولّی بود رهایی می‌دهد و آسوده‌اش می‌گرداند.

و لقد تجلّی للذی

قد جاء فی طلب القبس

پس حق تعالی تجلی کرد برای کسی که در طلب قبس آمد. یعنی چنانکه حضرت موسی در راه طلب قبس قدم نهاد که فرمود: لَعَلِّی آتِیکُمْ مِنْها بِقَبَسٍ به شهادت قبس و سرانجام به فیض تجلی حق نایل شد، این عالم از راه برهان در طلب نفس رحمانی موسی وار به چنان تجلی می‌رسد.

فرآه نارا و هو نور

ر فی الملوک و فی العسس

پس او را آتش دیده است و حال این که نور است در ملوک و پاسبان.

فإذا فهمت مقالتی

تعلم بأنک مبتئس

اگر حرف مرا فهمیده باشی می‌دانی که فقیر و تهی دستی.

لو کان یطلب غیر ذا

لرآه فیه و ما نکس

اگر غیر قبس را طلب می‌کرد هر آینه حق متجلی را در آن غیر قبس می‌دید و حق تعالی از او سر باز نمی‌زد. چون طالب، قابل است.

و أمّا هذه الکلمة العیسویة لما قام لها الحقّ فی مقام حَتَّی نَعْلَمَ و لِیَعْلَمَ، استفهمها عمّا نسب إلیها، هل هو حقّ أم لا، مع علمه الأول بهل وقع ذلک الأمر أم لا فقال له أ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ أُمِّی إِلهَیْنِ من دُونِ الله

. فلا بد فی الأدب من الجواب للمستفهم لأنّه لمّا تجلّی له فی هذا المقام و هذه الصورة اقتضت الحکمة الجواب فی التفرقة بعین الجمع، امّا این کلمه عیسوی چون حق تعالی در مقام «حَتَّی نَعْلَمَ و لِیَعْلَمَ» برای آن قیام فرموده است، از این کلمه استفهام فرمود از آن چه به او نسبت داده شد که آیا حق است یا نه با علم اول ازلی‌اش (با اینکه عالم است و خود می‌داند) سؤال کرده است به اینکه آیا آن امر (یعنی اتخاذ عیسی و مادرش به عنوان دو اله) یعنی اتخاذ به الهیت واقع شد یا نه.

پس به او گفت أ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ أُمِّی إِلهَیْنِ من دُونِ الله (مائده: ۱۱۶).

پس در مقام أدب باید مستفهم جواب بدهد چه هنگامی؟ که در این مقام (یعنی مقام اختبار حَتَّی نَعْلَمَ و حتی یعلم) و این صورت برای او تجلی کرد، حکمت اقتضا می‌کند جواب را در تفرقه به عین جمع.

یعنی در عین حال که عیسی من و تو می‌کند که تفرقه است، این تفرقه و کثرت او را از مقام جمع و وحدت باز نمی‌دارد. یعنی در عین تفرقه می‌داند خداست که در مظاهر و آیات و مجالی خود، خدایی می‌کند.

فقال: و قدّم التنزیه سُبْحانَکَ فحدّد بالکاف التی تقتضی المواجهة و الخطاب.

پس عیسی (ع) در جواب در حالی که تنزیه را مقدم داشت گفت: سُبْحانَکَ که به کاف خطاب محدود کرد. به این معنی که مواجهه اقتضا می‌کند خطاب را. (و تنزیه الوهیت را و تمییز میان الوهیت و عبودیت را و این تفرقه اقتضا می‌کند تحدید و تو و من گفتن را).

ما یَکُونُ لِی من حیث أنا لنفسی دونک أَنْ أَقُولَ ما لَیْسَ لِی بِحَقٍّ أی ما تقتضیه هویتی و لا ذاتی.

گفت: مرا نرسد چیزی که اقتضای ذات و هویت من نیست که در نفس الامر برای نفس من ثابت نیست و حق من نیست آن را گفته باشم.

إِنْ کُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ لأنّک أنت القائل، و من قال أمرا فقد علم ما قال، و أنت اللسان الذی أتکلم به کما أخبرنا رسول الله- ص- عن ربّه فی الخبر الإلهی فقال «کنت لسانه الذی یتکلّم به». فجعل هویته عین لسان المتکلم، و نسب الکلام الی عبده.

اگر آن را گفته بودم تو بدان عالم بودی زیرا تو در صورت من قائلی (به مقتضای

۳۷۱

قرب فرایض) و هر کس چیزی را گفته بدان عالم است و تو آن زبانی هستی که من به آن تکلم می‌کنم (به مقتضای قرب نوافل) چنانکه رسول الله از رب خود در خبر الهی به ما خبر داد که گفت (خدا گفت) من لسان عبد می‌شوم که بدان تکلم می‌کند، پس خداوند هویت خود را عین لسان متکلم قرار داد و کلام را به عبد خود نسبت داد.

ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تَعْلَمُ ما فی نَفْسِی و المتکلم الحقّ، و لا أعلم ما فیها. فنفی العلم عن هویة عیسی من حیث هویته لا من حیث إنّه قائل و ذو أثر.

سپس عبد صالح (عیسی) جواب را تتمیم نمود به قول خود که تَعْلَمُ ما فی نَفْسِی حال اینکه متکلم حق است (در مقام تفصیل به لسان عیسی) و من نمی‌دانم از نفس خودم. پس علم از هویت عیسی را از آن حیث که هویت اوست نفی کرد نه از حیثی که او قائل و ذو أثر است.

قرآن این چنین دارد تَعْلَمُ ما فی نَفْسِی وَ لا أَعْلَمُ ما فی نَفْسِکَ (مائده: ۱۱۶) اما شیخ چنین نقل کرده است تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فیها. که در جمله دوم نگفت «وَ لا أَعْلَمُ ما فی نَفْسِکَ»، این تحریف و تصحیف قرآن نیست بلکه عدول از خطاب به غیبت که ضمیر غایب یعنی «ها» در فیهاست. برای اشاره به این نکته است که نفس او عین نفس حق است در حقیقت هر چند به حسب تعین غیر اوست که مبنای شریف وحدت شخصیه وجود این چنین اقتضا می‌کند.

إِنَّکَ أَنْتَ فجاء بالفصل و العماد تأکيدا للبيان و اعتمادا عليه، إذ لا يعلم الغيب إلّا الله. ففرّق و جمّع، و وحّد و کثّر، و وسّع و ضيّق.

همانا که تو علام الغيوبى، پس جدا کرد و ضمير منفصل آورد به عنوان تأکيد بيان (که گفت: إِنَّکَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ و اعتماد بر اينکه غيب را جز او نمى‌داند (پس حضرت عيسى در اين گفتار خود درباره حقيقة الحقائق اوصاف متقابل و متضاد آورده است چنانکه گفته‌اند: «عرفت الله بجمعه بين الاضداد») که فرّق و جمّع و وحّد و کثّر و وسّع و ضيّق.

ثم قال متمما للجواب ما قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِي به فنفى أولا مشيرا الى أنّه ما هو ثمّة. ثم أوجب القول أدبا مع المستفهم، و لو لم يفعل کذلک لا تصف بعدم علم الحقائق و حاشاه عن ذلک، فقال إِلَّا ما أُمَرْتَنِي به و أنت المتکلم على لسانى و أنت لسانى.

فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها و أدقها.

سپس عيسى عليه السلام در حال تتميم جواب گفت: ما قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِي به به ايشان نگفتم. پس اولا نفى کرد، اشاره به اينکه فانى در حق است که من نگفتم، سپس بعد از نفى به عنوان أدب با مستفهم ايجاب قول نمود و اگر چنين نمى‌کرد (يعنى جمع بين نفى و اثبات نمى‌نمود) بايد به عدم علم به حقايق متصف باشد. حاشا که عيسى چنين باشد (که عالم به حقايق نباشد). لذا گفت: إِلَّا ما أَمَرْتَنِي به و تو متکلمى بر زبان من (چنانکه قرب فرايض اقتضا مى‌کند) و تو لسان منى (چنانکه قرب نوافل اقتضا مى‌کند). پس بنگر به اين انباء روحى الهى که چقدر لطيف و دقيق است.

أَنِ اعْبُدُوا الله فجاء بالاسم «الله»، لاختلاف العباد فى العبادات و اختلاف الشرائع، لم يخص اسما خاصا دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للکل.

آن چه را که به من امر کردى اين بود که به مردم بگويم: اعْبُدُوا الله رَبِّي وَ رَبَّكُمْ اسم الله را آورد. زيرا عباد در عبادات«۱» و اختلاف شرايع مختلفند و اسم خاصى را اختصاص نداد دون اسم ديگرى بلکه اسم جامع کل اسماء را که الله است آورد.

ثم قال رَبِّي وَ رَبَّكُمْ و معلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر. فلذلک فصّل بقوله رَبِّي وَ رَبَّكُمْ بالکنايتين کناية المتکلم و کناية المخاطب.

سپس فرمود: رَبِّی وَ رَبَّکُمْ زیرا هر یک از عباد را رب خاص است و معلوم است که نسبت الله به موجودی به ربوبیت عین نسبتش به موجود دیگر نیست.

هر کس می‌گوید ربی اسم الله به او اقتضای خاص دارد و معلوم است که عبد منعم، عبد منتقم نیست و عبد رحیم، عبد قهار نیست. از این جهت به تفصیل گفت رَبِّی وَ رَبَّکُمْ که به دو کنایه آورده است. (کنایه یعنی ضمیر) یکی کنایه متکلم «ربّی» و یکی کنایه مخاطب «ربّکم».

إِلَّا ما أَمَرْتَنِی به فأثبت نفسه مأمورا و لیست سوی عبودیته، إذ لا یؤمر الّا من یتصوّر منه الامتثال و إن لم یفعل و لمّا کان الأمر یتنزّل بحکم المراتب، لذلک ینصبغ کل من ظهر فی مرتبهٔ ما بما تعطیه حقیقهٔ تلک المرتبهٔ: فمرتبهٔ المأمور لها حکم یظهر فی کلّ مأمور، و مرتبهٔ الآمر لها حکم یبدو فی کل آمر.

إِلَّا ما أَمَرْتَنِی به که گفت خویشتن را مأمور قلمداد کرد و این جز عبودیت نیست. زیرا امر نمی‌شود به کسی که از او امتثال تصور نمی‌گردد. هر چند امتثال را به جا نیاورد. و چون امر به حکم مراتب تنزل می‌یابد لذا در هر مرتبه به آن چه حقیقت آن مرتبه عطا می‌کند (اقتضا می‌کند) منصبغ می‌شود. یعنی رنگ می‌گیرد.«۱» بنا بر این مرتبه مأمور را حکمی است که در هر مأمور ظاهر می‌شود (و آن حکم، انقیاد به آمر است) و مرتبه آمر را حکمی است که در هر آمر ظاهر می‌گردد (مرتبه آمر یعنی حکم به مأمور و تکلیف به مأمور).

فیقول الحقّ أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ فهو الآمر و المکلّف و المأمور العبد، و یقول العبد «رَبِّ اغْفِرْ لِی» فهو الآمر و الحقّ المأمور. فما یطلب الحقّ من العبد بأمره هو بعینه یطلبه العبد من الحق بأمره.

بنا بر این حق تعالی می‌گوید: أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ پس او آمر است و مکلف و عبد مأمور است و عبد می‌گوید رَبِّ اغْفِرْ لِی پس عبد آمر است و حق مأمور است. پس آن چه که حق از عبد به امر خود طلب می‌کند آنی است که بعینه عبد از حق به امر خود طلب می‌کند.«۲»

از این رو که عبد اجابت حق می‌کند و اوامرش را اتیان می‌نماید. حق تعالی نیز دعای عبد را اجابت می‌کند تا مجازات موعود حاصل شود. در حدیث آمده است «من أطاعنی فقد أطعته و من عصانی فقد عصیته».

و لهذا كان كلّ داع مجابا و لا بد، و إن تأخر كما يتأخر بعض المكلّفين ممن أقيم مخاطبا باقامة الصلاة فلا يصلى فى وقت فيؤخر الامتثال و يصلى فى وقت آخر، ان كان متمكنا من ذلک. فلا بد من الإجابة و لو بالقصد.

پس هر داعى مجاب است و حصول اجابت از اجابت حق است (هر كس دعوت كند اجابت مى‌شود). اگر چه به تأخير افتد. چنانكه از جانب مكلّفان هم كه مثلا مخاطب به اقامه صلات مى‌شوند پس در وقتش به جا نمى‌آورد و امتثال را به تأخير مى‌اندازد و در وقت ديگر نماز مى‌خواند هر چند كه متمكن بود در وقتش به جا آورد. پس لا بد است كه امر را اجابت كند. هر چند كه قصدا به تأخير انداخت.

غرض اينكه چنانكه از آن جانب امر است و از اين جانب در اجابت تعلل مى‌شود متقابلا از اين سو دعاست و از آن سو اجابت به تأخير مى‌افتد. آن چه كه از اين سو بهانه و علت و سبب تأخير مى‌شود نظير آن را به نحو اشدّ و اتمّ در آن سو بايد گرفت.

ثم قال وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ و لم يقل على نفسى معهم كما قال ربّى و ربّكم. شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم.

سپس عيسى (ع) گفت وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ و نگفت من بر نفس خودم با آنها شهيد بودم تا در ميانشان بودم. چنانكه گفت ربى و ربكم (بلكه خودش را كنار گذاشت). زيرا انبياء تا در ميان امتهايشان هستند بر آنها شهيدند.

فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي أى رفعتنى إليک و حجبتهم عنى و حجبتنى عنهم كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ فى غير مادتى، بل فى موادهم إذ كنت بصرهم الذى يقتضى المراقبة.

فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ «مائده: ۱۱۷) يعنى زمانى كه مرا به سوى خود برداشتى و بالا بردى و مرا از آنان و آنان را از من پوشاندى، تو رقيب بر آنان بودى در غير ماده من، بلكه در مواد آنان (به حكم معيت قيوميه حق تعالى با آنان) زيرا تو بصرشان هستى كه اقتضايش مراقبت است.

فشهود الإنسان نفسه شهود الحقّ إيّاه و جعله بالاسم الرقيب لأنّه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه و بين ربّه حتّى يعلم أنّه هو لكونه عبدا فى الواقع و أن الحقّ هو الحقّ لكونه ربّا له، فجاء لنفسه بأنه شهيد و فى الحقّ بأنه رقيب، و قدمهم فى حقّ نفسه فقال عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ إيثارا لهم فى التقدم و أدبا.

و أخّرهم فى جانب الحقّ عن الحقّ فى قوله الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ لما يستحقه الربّ من التقديم بالرتبة.

پس شهود انسان خویشتن را شهود حق است او را.«۱» زیرا عیسی (ع) شهود را برای حق قرار داد که گفت تو رقیب بر آنانی. پس اراده کرد که بین خود و بین رب خود تمیز دهد تا دانسته شود که عیسی (ع) در غیب کمون حق است و در عدمیت اصلیه خود است چون که عیسی در واقع عبد است و حق همان حق است نه عیسی زیرا حق رب اوست. پس در مقام فصل و تمییز درباره نفس خویش گفت: شهید و درباره حق گفت:

رقیب و عباد را بر خویش مقدم داشت که گفت: كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ یعنی «علیهم» بر «ما دمت» مقدم است که در تقدم، آنان را بر خویشتن ایثار کرد و این أدب انبیا است و در جانب حق تعالی خداوند را مقدم آورد که تقدم بالرتبهٔ را او استحقاق دارد. این نیز از أدب انبیاء است: و در جانب حق ایشان را از حق در گفته‌اش «الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» مؤخر داشت به جهت استحقاق رب در تقدم به رتبه.

ثم اعلم أن للحقّ الرقیب الاسم الذی جعله عیسی لنفسه و هو الشهید فی قوله عَلَيْهِمْ شَهِيداً. فقال: وَ أَنْتَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. فجاء ب «کلّ» للعموم و ب «شیء» لکونه أنکر النکرات و جاء بالاسم الشهید، فهو الشهید علی کلّ مشهود بحسب ما تقتضیه حقیقهٔ ذلک المشهود. فنبّه علی أنّه تعالی هو الشهید علی قوم عیسی حین قال وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ. فهی شهادهٔ الحقّ فی مادهٔ عیسویهٔ کما ثبت أنّه لسانه و سمعه و بصره.

سپس عیسی (ع) اعلام کرد که حق تعالی رقیب است و خود شهید و در عین حال گفت: وَ أَنْتَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ سپس عیسی که شهید است، خداست که شهید است و خدا که رقیب است، خداست که شهید است. پس او بر هر چیز شهید است و همه چیز مشهود او. چه شیء که انکر نکرات است این چنین اقتضای عموم دارد. پس عیسی تنبیه نمود که حق تعالی شهید است بر قوم عیسی. آن گاه که عیسی (ع) گفت که من بر آنان شهیدم تا در میانشان هستم پس شهادت عیسی (ع) شهادت حق است در ماده عیسویه. چنانکه ثابت شد که حق تعالی لسان و سمع و بصر عبد است (در قرب فرایض و قرب نوافل).

ثم قال کلمهٔ عیسویهٔ و محمدیهٔ: أمّا کونها عیسویهٔ فانّها قول عیسی بإخبار الله عنه فی کتابه، و أمّا کونها محمدیّهٔ فلوقوعها من محمد- ص- بالمکان الذی وقعت منه، فقام بها لیلهٔ کاملهٔ یرددها لم یعدل إلی غیرها حتّی طلع الفجر. إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

سپس عیسی (ع) کلمه‌ای گفت که هم عیسوی است و هم محمدی. اما اینکه عیسوی است. زیرا قول عیسی علیه السلام است که خداوند از وی در کتابش اخبار فرمود. اما اینکه محمدی است برای اینکه این

کلمه از محمد (ص) به مکانی واقع شد که برای عیسی واقع شد. چه اینکه رسول الله در شبی به این آیه قیام نمود و او را مکرر قرائت

می‌کرد و عدول به غیر آن نکرد، تا فجر طالع شد که پیوسته می‌گفت: إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ (مائده: ۱۱۸).«۱»

و هم ضمیر الغائب کما أن «هو» ضمیر الغائب. کما قال هُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا بضمیر الغائب، فکان الغیب سترا لهم عمّا یراد بالمشهود الحاضر. فقال إِنْ تُعَذِّبْهُمْ بضمیر الغائب و هو عین الحجاب الذی هم فیه عن الحقّ. فذکّرهم الله قبل حضورهم حتّى إذا حضروا تکون الخمیرة قد تحکّمت فی العجین فصیرته مثلها.

«هم» ضمیر غایب است مثل «هو». چنانکه فرمود: هُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا که ضمیر آورد. پس غیب، ستر آنان است. آنان از آن چه به مشهود حاضر اراده می‌شود ساتر گردیده است و این ستر عین حجابی است که آنها در آن حجاب از حق محجوب شدند (یعنی حجابشان عین کمونشان در غیب ذاتی است. چنانکه «فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ» دال بر آنان است) پس عیسی (ع) به قول خود «وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ» آنان را پیش از حضورشان در نزد حق تعالی به سبب ارتفاع حجبشان در پیشگاه خدا یاد آوری نمود که چون تشرف به حضور یافتند آن حضور ذکری و یاد آوری، خمیر مایه‌ای باشد که در ضمیر رسوخ کرده تا آن را مثل خود گرداند.

فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ فأفرد الخطاب للتوحید الذی کانوا علیه و لا ذلّة أعظم من ذلّة العبید لأنّهم لا تصرف لهم فی أنفسهم، فهم بحکم ما یریده بهم سیدهم و لا شریک له فیهم فإنّه قال «عِبادُکَ» فأفرد و المراد بالعذاب إذلالهم و لا أذلّ منهم لکونهم عبادا. فذواتهم تقتضی أنّهم أذلّاء، فلا تذلّهم فانّک لا تذلّهم بأدون مما هم فیه من کونهم عبیدا. وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ أی تسترهم عن إیقاع العذاب الذی یستحقونه بمخالفتهم أی تجعل لهم غفرا یسترهم عن ذلک و یمنعهم منه فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ أی المنیع الحمی.

ان تغفر لهم فانّهم عبادک خطاب (ک) را مفرد آورد به جهت توحیدی که عباد به حسب فطرت بر آن توحیدند و هیچ ذلتی اعظم از ذلت عبید نیست. زیرا آنان را هیچ نحوه تصرفی در خودشان نیست. پس آنان به حکم آن چه سیدشان اراده می‌کند و

تصرفات می‌نماید می‌باشند و هیچ نحوه شریکی برای سید در آنان نیست. چه اینکه گفت «عِبادُکَ» و مفرد آورد و مراد به عذاب، إذلال است و أذل از عباد کسی نیست. چه اینکه عبادند. پس ذواتشان اقتضا می‌کند ذلیل باشند. پس تو آنها را ذلیل نمی‌گردانی.

چه به کمتر از اینکه آنها هستند، یعنی عبیدند، مذلتشان نمی‌دهی و اگر آنان را بیامرزی یعنی آنان را از ایقاع در عقابی که استحقاق آن را به سبب مخالفتشان دارند ساتر شوی و مانع از ایقاع عذاب گردی تو عزیز هستی، یعنی منیع الحمی هستی.

و هذا الاسم إذا أعطاه الحقّ لمن أعطاه من عباده یسمّی الحقّ بالمعزّ و المعطی له هذا الاسم بالعزیز، فیکون منیع الحمی عمّا یرید به المنتقم و المعذّب من الانتقام و العذاب.

و این اسم عزیز اگر به کسی از بندگان عطا شود، حق را معز گویند و آن کس که اسم به او داده شد عزیز، و چون تو منیع الحمی یعنی در قرق بلند می‌باشی منتقم و معذب دسترسی به انتقام و عذاب ندارند.

و جاء بالفصل و العماد ایضا تأکیدا للبیان و لتکون الآیة علی مساق واحد فی قوله إِنَّکَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ و قوله کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ. فجاء ایضا فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ.

عیسی (ع) ضمیر فصل و عماد آورده«۱» برای تأکید بیان، یعنی تو، تو و برای اینکه آیه بر مساق واحد باشد چنانکه فرمود: إِنَّکَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ، کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ در اینجا هم گفت فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ.

فکان سؤالا من النبیّ علیه السلام و إلحاحا منه علی ربّه فی المسألة لیلته الکاملة إلی طلوع الفجر یرددها طلبا للاجابة. فلو سمع الاجابة فی أول سؤال ما کرر، فکان الحقّ یعرض علیه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضا مفصّلا فیقول له فی کل عرض عرض و عین عین إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ فلو رأی فی ذلک العرض ما یوجب تقدیم الحقّ و ایثار جنابه و ایثار إجابته- خ لدعا علیهم لا لهم فما عرض علیه الّا ما استحقوا به ما تعطیه هذه الآیة من التسلیم للّه و التعریض لعفوه.

تردد و تکرار نبی (ص) قرائت آیه مذکور را از جهت سؤال نبی و إلحاح او در مسألت بود که در یک شب کامل، تا طلوع فجر آیه را تکرار می‌کرد به جهت طلب اجابت. چه

اگر اجابت را در اولین سؤال خود می‌شنید، تکرار نمی‌کرد. پس حق تعالی فصول (بند بند) چیزهایی را که عباد بدان چیزها مستوجب عذابند به پیغمبر عرض می‌نمود، عرض مفصّل و متعاقبا پیغمبر در هر عرض عرض، و عین عین به حق می‌گفت: إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ پس اگر پیغمبر در آن عرض چیزی را می‌دید که موجب تقدیم حق و ایثار جنابش (یا ایثار اجابتش) بود.

یعنی پیغمبر می‌دانست که در آن عرض خداوند اراده عفو و مغفرتشان را ندارد و قهر و انتقام را می‌خواهد دعا علیه‌شان می‌کرد. یعنی نفرین، نه له‌شان. زیرا انبیا به اراده حق واقفند. پس حق تعالی برای پیغمبر عرض ننمود و سان نداد، مگر آن چه را که استحقاق دارند و این آیه از تسلیم در برابر حق و تعریض به عفوش افاده می‌نماید.

و قد ورد أنّ الحقّ إذا أحبّ صوت عبده فی دعائه إياه أخّر الاجابهٔ عنه حتّی یتکرر ذلک منه حبّا فیه لا إعراضا عنه، و لذلک جاء بالاسم الحکیم و الحکیم هو الذی یضع الأشیاء مواضعها و لا یعدل بها عما تقتضیه و تطلبه حقائقها بصفاتها. فالحکیم هو العلیم بالترتیب. فکان- ص- بترداده هذه الآیهٔ علی علم عظیم من الله تعالی فمن تلا هذه الآیهٔ فهکذا یتلو، و الّا فالسکوت أولی به.

و در خبر وارد شده است که چون خداوند صوت عبدی را در هنگامی که او را می‌خواند دوست داشته باشد، اجابت او را به تأخیر می‌اندازد، تا اینکه آن دعا را تکرار کند. این تأخیر به عنوان اعراض نیست، بلکه به لحاظ حب در آن خواندن است. از این جهت اسم حکیم را آورده است. چه حکیم کسی است که أشیاء را در مواضعشان می‌نهد و از آن چه که حقایق أشیاء با صفاتشان اقتضا می‌کند عدول نمی‌نماید. پس حکیم همان علیم به ترتیب است. پس پیغمبر (ص) به تردادش یعنی تکرارش این آیه را بر علم عظیمی از جانب حق تعالی است و هر کس می‌خواهد این آیه را تلاوت کند این چنین تلاوت کند و الّا فالسکوت اولی است.

إذا وفّق الله عبدا الی النطق بأمر ما فما وفّقه الله إلیه إلّا و قد أراد إجابته فیه و قضاء حاجته، فلا یستبطئ احد ما یتضمّنه ما وفّق له، و لیثابر مثابرهٔ رسول الله- ص- علی هذه الآیهٔ فی جمیع أحواله حتّی یسمع بأذنه أو بسمعه کیف شئت أو کیف أسمعک الله الإجابهٔ.

فإنّ جازاک بسؤال اللسان أسمعک بأذنک، و إن جازاک بالمعنی أسمعک بسمعک.

و چون خداوند بنده‌ای را توفیق داد که نطق به امری کند او را به آن نطق توفیق نداد

مگر اینکه اراده کرد اجابتش را و بر آوردن حاجتش را پس کسی آن چه را که این توفیق در بر دارد یعنی اجابت را به بطوء، درنگ و تأخیر نسبت ندهد و نگوید اجابت به تأخیر می‌افتد، بلکه مواظب دعایش باشد. چنانکه رسول الله مواظب بر این آیه بود. مواظب باشد در جمیع احوال به دعایش تا به گوش و سمع خود بشنود، آن طور که خواهی یا آن چنان که خداوند تو را می‌شنواند اجابت را پس اگر جزایت را به سؤال لسانت داده است به گوشت تو را می‌شنواند و اگر به معنا جزایت دهد به سمعت می‌شنواند (أذن گوش سر، سمع شنوایی قلبی).

هیچ گاه بنده از اجابت لبیکی محروم نیست و لکن اجابت مطلوب مرهون به وقت مقدر اوست. مقصود این است که اجابت لبیکی در وقت دعا به هیچ وجه به تأخیر نمی‌افتد هر چند که مطلوب در ظرف مقدرش تحقق یابد.

---

۱۶. فصّ حکمة رحمانیّة فی کلمة سلیمانیّة

(۱۶. فصّ حکمة رحمانیّة فی کلمة سلیمانیّة) رحمت رحمانی سفره عام الهی است و رحمت رحیمی سفره خاص او، و حکمت رحمانیه بیان اسرار دو رحمت صفتی است که از دو رحمت ذاتی ناشی می‌شوند. زیرا اسم، ذات متصف به صفتی است. ذاتی که شأنی از شئون وجود مطلق است و به عبارت اخری اسم عین مسمّاست. اختصاص این کلمه به رحمانیه این است که سلیمان خویشتن را در کتابی که نوشت این گونه معرفی کرد: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَیَّ وَ أْتُونِی مُسْلِمِینَ. سلیمان علیه السلام علاوه بر اینکه از رحمت رحیمیه برخوردار بود یعنی به نعمت نبوت و رسالت متصف بود، از رحمت رحمانیه نیز برخوردار بود زیرا رحمت ولایت داشت و بر عالم سفلی و علوی سلطنت داشت و حکمش در انس و جن نافذ بود، باد مسخر او بود و به السنه جمادات و منطق حیوانات عالم بود و ... «إِنَّهُ» یعنی الکتاب من سُلَیْمانَ وَ إِنَّهُ أی مضمون الکتاب «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ». فأخذ بعض الناس فی تقدیم اسم سلیمان علی اسم الله تعالی و لم یکن کذلک و تکلّموا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفة سلیمان علیه السلام بربّه و کیف یلیق ما قالوه و بلقیس تقول فیه أُلْقِیَ إِلَیَّ کِتابٌ کَرِیمٌ أی یکرم علیها و إنّما حملهم علی ذلک ربّما تمزیق کسری کتاب رسول الله- ص- و ما مزّقه حتّی قرأه کلّه و عرف مضمونه.

فکذلک کانت تفعل بلقیس لو لم توفّق لما وفّقت له. فلم یکن یحمی الکتاب عن الاخراق لحرمة (بحرمة- خ) صاحبه تقدیم اسمه علیه السلام علی اسم الله عزّ و جلّ و لا تأخیره.

إِنَّهُ من سُلَيْمانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ يعنى كتاب از سليمان است و مضمونش اين است كه بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَ أْتُونِي مُسْلِمِينَ

(نمل: ۳۱ و ۳۰). بعضى از مردم در تقديم بر اسم سليمان بر اسم الله تعالى سخن گفتند و در بيان اين تقديم تكلم كردند به آن چه كه سزاوار نيست و شايسته معرفت سليمان به پروردگارش نمى‌باشد. چگونه شايسته است آن چه را كه گفته‌اند و حال اينكه بلقيس مى‌گويد: أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتابٌ كَرِيمٌ (نمل: ۲۹) يعنى كتابى كه بايد تكريمش كرد و بزرگش داشت. پاره كردن نامه رسول خدا (ص) توسط كسرى آنان را بر اين معنى وا داشت و حال آن كه كسرى آن را پاره نكرد تا اينكه همه آن كتاب را خواند و مضمون آن را دانست. همچنين بلقيس اگر موفق نمى‌شد به پاره نكردن، پاره مى‌كرد. تقديم اسم سليمان بر اسم الله تعالى يا تأخير آن از اسم الله تعالى حامى و حافظ كتاب سليمان از اخراق نمى‌شد.

[سليمان داراى دو رحمت بود]

فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان و رحمة الوجوب اللّتان هما الرحمن الرحيم.

فامتن بالرحمن و أوجب بالرحيم و هذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن.

سليمان داراى دو رحمت بود يكى رحمت امتنان، يكى رحمت وجوب،«۱» كه رحمن و رحيمند و چون ايجاب (وجوب) نيز منتى است از حق تعالى بر عبادش لذا اين وجوب نيز از امتنان است. يعنى رحمت رحيميه از رحمت رحمانيه و داخل در رحمت رحمانى است. يعنى رحيميه متضمن است رحمانيه را.

فإنّه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحقّ من الأعمال التى يأتى بها هذا العبد، حقّا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة- أعنى رحمة الوجوب و من كان من العبيد بهذه المثابة فإنّه يعلم من هو العامل منه.

چه خداوند رحمت را براى خويش فرض كرد: كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (انعام:

۱۲) تا براى عبد مطابق اعمالى كه نموده، حقى بر خدا لازم آيد كه الله تعالى آن حق را بر ذاتش براى عبد ايجاب كرد كه عبد به آن اعمال، مستحق اين رحمت غير رحمت وجوب مى‌گردد و آن بنده‌اى كه به اين مثابه و منزلت است (كه حق بر نفس خود رحمت را براى او واجب گردانيد). مى‌داند چه كسى از جانب او عامل است.

مى‌داند عامل حقيقى در نفس عبد حقى است كه با اوست. يعنى عامل در حقيقت،

حق است و لكن به واسطه عبد و عبد مانند آلت است براى او.

[عمل به هشت عضو انسان تقسيم مى‌شود]

و العمل منقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان عمل به هشت عضو انسان تقسيم مى‌شود.

قيصرى گويد:

دو دست و دو پا و سمع و بصر و لسان و جبهه (پيشانى) است. زيرا به دو دست خود به وضو و طهارت تمكن پيدا مى‌كند. به دو پاى خود به نماز مى‌ايستد و سعى و حج مى‌كند. به سمع به شنيدن كلام الله و كلام رسول الله تمكن مى‌يابد. به بصر به مشاهده جميع اعمالش تمكن مى‌يابد. به لسان ثناى خدا مى‌گويد و تسبيحش مى‌كند و كلامش را قرائت مى‌كند و به جبهه در صلواتش سجده مى‌كند.«۱»

و قد أخبر الحقّ تعالى أنّه هويّة كلّ عضو منها، فلم يكن العامل غير الحقّ، و الصورة للعبد، و الهويّة مندرجة فيه أي في اسمه لا غير.

و بتحقيق كه حق تعالى خبر داد كه او هويت هر عضوى از اعضاء است پس عامل جز حق نيست، صورت عبد راست و هويت در اسم عبد مندرج است. جز اين نيست.

چه موجودات همگى اسماء اللّه‌اند.

اى بسا كس را كه صورت راه زد

قصد صورت كرد و بر الله زد

لانّه تعالى عين ما ظهر و سمّى خلقا و به كان الاسم الظاهر و الآخر للعبد و بكونه لم يكن ثم كان.

زيرا حق تعالى عين موجودات ظاهر است كه خلق ناميده شد و به اين اسم، ظاهر و آخر براى خلق است. كه چون در صور موجودات ظاهر شد، اسم ظاهر حاصل شد و همچنين اسم آخر براى عبد است، به اينكه عبد نبود، سپس متحقق شد.

غرض اين است كه آن چه ظاهر است مقدر به حدى است كه آن را خلق گويند. يعنى خلق ايجاد أشياء است، با قدر معلوم و اين خلق، اسم ظاهر حق است و از اين رو كه عبد يعنى خلق نبود و سپس پيدا شد، اسم آخر حق است كه در صورت عبد ظاهر شد.

پس عبد اسم ظاهر و آخر حق تعالی است.

و بتوقف ظهوره علیه و صدور العمل منه کان الاسم الباطن و الأول. فإذا رأيت الخلق رأيت الأول و الآخر و الظاهر و الباطن.

و به سبب توقف ظهور حق بر عبد و به سبب توقف صدور عمل از حق تعالی بر عبد (که حق ظاهر نمی‌شود مگر وسیله عبد) اسم باطن و اول به سبب عبد حاصل شد. پس خلق را که دیدی اول را دیده‌ای (زیرا هویت موصوف به اولیت را دیده‌ای) و آخر و ظاهر را دیده‌ای (زیرا که خلق مرئی آخر مراتب وجود است که نبود و پیدا شد) و باطن را دیده‌ای (از جهت روح خلق و جمیع آن چه که در عین اوست).

و هذه معرفة لا یغیب عنها سلیمان، بل هی من الملک الذی لا ینبغی لأحد من بعده، یعنی الظهور به فی عالم الشهادة. فقد أوتی محمد- ص- ما أوتیه سلیمان، و ما ظهر به:

فمكّنه الله تعالی تمکین قهر من العفریت الذی جاءه باللیل لیضلّ به (لیفتک به- خ) فهمّ بأخذه و ربطه بساریة من سواری المسجد حتّی یصبح یتلعب به ولدان المدینة، فذکر دعوة سلیمان علیه السلام فرده الله خاسئا. فلم یظهر علیه السلام بما أقدر علیه و ظهر بذلک سلیمان.

این معرفتی است (یعنی رؤیت این اسماء در خلق) که سلیمان از آن غایب و بی‌اطلاع نیست.

زیرا او از مرسلین است برای همه خلایق. بلکه این معرفت از آن ملکی است«۱» که برای احدی بعد از او سزاوار نیست (و روح این دولت هم این معرفت است) و همانا به محمد (ص) داده شد، آن چه که به سلیمان داده شد (یعنی ملک و تصرف در موجودات).

ولی محمد (ص) اظهار آن نکرد. چنانکه خداوند او را تمکین داد، تمکین قهر و غلبه بر عفریتی که شبانه به سراغ پیغمبر آمد تا او را إضلال و فتک کند.

پس پیغمبر اراده کرد او را بگیرد و به ستونی از ستونهای مسجد ببندد تا صبح بچه‌های مدینه او را به بازی بگیرند و ملعبه خود قرار دهند. ولی به یاد دعوت سلیمان افتاد. پس خداوند به برکت این تأدب پیغمبر، عفریت را راند و از ظفر بر پیغمبر نومیدش کرد. پس پیغمبر (ص) اظهار نکرد آن چه را که بر آن قدرت یافت و سلیمان به آن ظاهر شد.

۳۸۵

ثم قوله مُلْکاً فلم یعمّ، فعلّمناه أنّه یرید ملکا ما و رأیناه قد شورک فی کلّ جزء من الملک الذی أعطاه الله، فعلمنا انّه ما اختص إلّا بالمجموع من ذلک، و بحدیث العفریت، انّه ما اختص إلّا بالظهور و قد یختص بالمجموع و الظهور.

از این که فرمود ملکا«۱» و تعمیم نداد (برای اینکه نکره است) به ما تعلیم داد که او اراده کرده است ملکا مایی را (که به قرینه ظهور ملک خاصی است. یک نوع ملک است که مأمور به ظهور آن بود) و می‌بینیم در جزء جزء ملکی که خدا به او اعطا کرد دیگران با او شرکت دارند. پس دانستیم که سلیمان، اختصاص به فردی از افراد ملک ندارد، مگر به مجموع ملک و به حدیث عفریت دانستیم که او اختصاص پیدا نکرد مگر به ظهور و هر آینه اختصاص به مجموع و ظهور نیز پیدا می‌کند (که اثر رحمت امتنانی و رحمت وجوبی است).

و لو لم یقل- ص- فی حدیث العفریت «فامکننی الله منه» لقلنا إنّه لمّا همّ بأخذه ذکّره الله دعوهٔ سلیمان لیعلم أنه لا یقدره الله علی أخذه. فرده الله خاسئا. فلمّا قال فأمکننی الله منه علمنا أن الله تعالی قد وهبه التصرف فیه. ثم إنّ الله ذکّره فتذکّر دعوهٔ سلیمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذی لا ینبغی لاحد من الخلق بعد سلیمان الظهور بذلک فی العموم.

اگر جناب رسول الله (ص) پیغمبر ما در حدیث عفریت نمی‌فرمود: خداوند مرا بر آن دست داد، می‌گفتیم: چون قصد گرفتن عفریت کرد، خداوند دعوت سلیمان را به یادش آورد که رسول الله (ص) بداند خداوند او را بر عفریت قدرت نداده است. پس عفریت را رد کرد در حالی که خاسئ بود. یعنی در حالی که بر پیغمبر ظفر نیافت و نومید برگشت.

اما گفت: چون خداوند مرا بر آن دست داد، از این حرف می‌فهمیم که خداوند به رسول الله تسلط بر عفریت را هبه کرد. سپس دعوت سلیمان را به یادش آورد و پیغمبر متذکر

۳۸۶

شد و با سلیمان أدب به کار آورد. پس خداوند به ما تعلیم داد که آنی که برای احدی از خلق، بعد از سلیمان سزاوار نیست، ظهور آن در عموم است (عمومی که مؤدای رحمتین است نه تمکن در عموم و نه ظهور به بعض).

و لیس غرضنا من هذه المسألهٔ إلّا الکلام و التنبیه علی الرحمتین اللّتین ذکرهما سلیمان فی الاسمین اللذین تفسیرهما بلسان العرب الرحمن الرحیم.

غرض ما از این مسأله جز کلام و تنبیه بر دو رحمتی که سلیمان در آن دو اسم ذکر کرد که تفسیر آن دو به لسان عرب رحمن و رحیم است- نیست.

از اینکه گفت تفسیر آن دو اسم به لسان عرب رحمن و رحیم است، استفاده می‌شود که خود آن دو اسم حقیقت عینیه خارجیه است. وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها و رحمن و رحیم از اسماء لفظیه است. که همه اسماء لفظیه، اسماء اسماء الهیه‌اند که عبارت از حقایق الهیه و اعیانشان که مظاهرشان هستند می‌باشند.

فقيّد رحمة الوجوب و أطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ حتّى الأسماء الإلهية، أعنى حقائق النسب.

رحمت وجوب را مقید فرمود.

چنانکه فرمود: بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ (توبه: ۱۲۸) و فرمود: فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ (اعراف: ۱۵۶) و رحمت امتنان را مطلق گذاشت. چنانکه فرمود: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: ۱۵۶) حتی اسماء الهیه را که حقایق نسب هستند.

که آنها را تحقق اعیانی نیست مگر به الله تعالی و رحمت ذاتیه او. چون اسماء دال بر ذات الهیه با خصوصیاتی که تابع ذاتند می‌باشند و به این خصوصیات، اسماء متکثر می‌گردند. زیرا ذات واحد تکثر ندارد و ذات در حکم رحمت داخل نیست تا مرحومه باشد. پس خصوصیات فوق که نسبند متعین شده است. لذا گفتیم: رحمت الهی اسماء الهیه را نیز که حقایق نسبند فرا گرفته است.

فامتنّ عليها بنا. فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية و النسب الربانيّة. ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا.

پس منت نهاد بر اسماء به وجود ما. پس ما نتیجه رحمت امتنانیم به اسماء الهیه و نسب ربانیه. پس رحمت را بر نفس خود واجب گردانید، به سبب ظهور خودمان برای خودمان.

به این معنی که رحمت را بر نفس خود واجب گردانید تا به رحمت رحیمیه بر ما رحم کند. رحمتی که موجب کمال است، چون خودمان را بشناسیم و حقایق ما بر ما ظاهر گردد.

و أعلمنا أنّه هويّتنا لنعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلّا لنفسه. فما خرجت الرحمة عنه.

فعلی من امتن و ما ثمّهٔ الّا هو.

و به ما اعلام فرمود که خود او هویت ما است. تا بدانیم که او رحمت را بر نفس خود واجب نگردانید مگر برای نفس خود (إلا نفسه). پس رحمت از حق تعالی خارج نشده است (به سوی غیر او بلکه به سوی نفس او یعنی خود او). پس خداوند بر چه کسی امتنان نمود و حال اینکه جز او کسی نیست (یعنی در مقام غلبه حکم احدیت).

إلّا أنّه لا بد من حکم لسان التفصیل لما ظهر من تفاضل الخلق فی العلوم، حتّی یقال انّ هذا أعلم من هذا مع أحدیهٔ العین.

جز اینکه به حکم لسان تفصیل ناچاریم، چون تفاضل خلق در عموم ظاهر است.

حتی اینکه گفته می‌شود این اعلم از آن است با آن که احدیت عین است.

تفاضل از ناحیه اعتدال امزجه مرکبات است. از جهت اعتدال حقیقی روحانی و جسمانی که در حقیقت تفاوت اعیان و استعدادات آنها به حسب قوه و ضعف و ظهور و خفا و قرب و بعد آنها به اعتدال مذکور است.«۱»

و معناه معنی نقص تعلّق الإرادهٔ عن تعلّق العلم، فهذه مفاضلهٔ فی الصفات الإلهیهٔ و کمال تعلق الإرادهٔ و فضلها و زیادتها علی تعلق القدرهٔ و کذلک السمع الإلهی و البصر الإلهی و جمیع الأسماء الإلهیهٔ علی درجات فی تفاضل بعضها علی بعض. کذلک تفاضل ما ظهر فی الخلق من أن یقال هذا اعلم من هذا مع أحدیّهٔ العین.

و معنای تفاضل معنای نقص تعلق اراده است از تعلق علم. پس این مفاضله در صفات الهیه است و همچنین معنای تفاضل معنی کمال تعلق اراده و فضل آن و زیاده آن است بر تعلق قدرت و همچنین سمع الهی و بصر و همچنین جمیع اسماء الهیه بر درجات متفاوته‌ای که در تفاضل بعضی از آنها بر بعضی است.«۲» همچنین است تفاضل آن چه در

۳۸۸

خلق ظاهر شد که گفته می‌شود این اعلم از این است با اینکه عین (ذات) یکی است.

و کما أنّ کلّ اسم الهی إذا قدّمته سمّیته بجمیع الأسماء و نعتّه بها، و کذلک فیما یظهر من الخلق فیه أهلیهٔ کل ما فوضل به.

و همچنان که هر اسم الهی چون آن را پیش کشیدی و مقدم داشتی او را به جمیع اسماء می‌نامی و به جمیع اسماء منعوت می‌گردانی. همچنین است در آن چه از خلق که در آن اهلیت و قوت قبول هر چه بدان مفاضله یافت (فضیلت یافت و افضل شد) ظاهر گردید.

غرض این است که چون اسم ذات مأخوذ به صفت است و ذات به حکم وحدت شخصیه وجود و احدیت عین، یک حقیقت خارجی است و تطور و تشئّنات او چون با صفتی أخذ گردد اسم است و همچون آن اسم اعنی ذات، مستجمع جمیع صفات کمالیه است پس توانی هر اسمی را جمیع اسماء ذاتی و به هر اسمی بخوانی.

[هر جزئی از عالم مجموع عالم است]

فكل جزء من العالم مجموع العالم، أی هو قابل لحقائق متفرقات العالم كلّه فلا يقدح قولنا أنّ زيدا دون عمرو فی العلم أن تكون هويّة الحقّ عين زيد و عمرو، و يكون فی عمرو أكمل و أعلم منه فی زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة و ليست غير الحقّ. فهو تعالى من حيث هو عالم أعمّ فی التعلق من حيث ما هو مريد و قادر، و هو هو ليس غيره.

پس هر جزئی از عالم مجموع عالم است. یعنی قابل حقایق متفرقه کل عالم است.

پس بر تحقیقی که کردیم قدح و طعنی لازم نمی‌آید که گفته شود زید دون عمرو در علم است، اینکه هویت حق عین زید و عمرو باشد و علم در عمرو اکمل از علم در زید باشد چنانکه اسماء الهیه متفاضلند و غیر حق نیستند. پس خداوند از آن حیث که عالم است اعم است در تعلق، از آن حیث که مرید و قادر است و او اوست و جز او نیست.

فلا تعلمه يا وليّی هنا و تجهله هنا، و تثبته هنا و تنفيه هنا الّا انّ أثبتّه بالوجه الذی اثبت نفسه و نفيته عن كذا بالوجه الذی نفى نفسه كالآيةٔ الجامعةٔ للنفی و الإثبات فی حقّه حين قال لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‏ءٌ فنفى وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. فأثبت بصفةٔ تعم كل سامع بصير من حيوان.

پس ای ولی (دوست) من چنان نباش که او را در جایی بدانی و در جایی ندانی و در

جایی اثبات کنی و در جایی نکنی. مگر اثبات کنی به وجهی که او نفس خود را اثبات کرده است و نفی کنی به وجهی که او از خویشتن نفی کرده است. مثل این آیه که جامع نفی و اثبات در حق او تعالی است: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‏ءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری:

۱۱) که از خود نفی کرد و فرمود: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‌ءٌ و به صفتی اثبات کرد و فرمود:

وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ و این صفت شامل هر جاندار است که سمیع و بصیر است.

و ما ثمّ إلّا حيوان إلّا أنّه بطن فی الدنيا عن إدراک بعض الناس، و ظهر فی الآخرة لكلّ النّاس، فإنّها الدار الحيوان، و كذلک الدنيا إلّا أنّ حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم.

و در واقع جز حیوان نیست (یعنی دار هستی که عین واقع است محض حیات است).

جز اینکه یک پارچه حیات بودن دار هستی در دنیا از ادراک بعضی مردم، باطن است.

یعنی پنهان و پوشیده است و در آخرت برای همه ظاهر می‌گردد. زیرا آخرت دار حیوان است و همچنین دنیا هم عین حیات است جز اینکه حیات آن از بعضی عباد مستور است. تا اختصاص و مفاضله بین عباد الله ظاهر شود، به سبب آن چه که از حقایق عالم ادراک می‌کند: الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلى‏ أَفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ (یس: ۶۵).

امیر علیه السلام فرمود: با رسول الله (ص) در سفری بودیم، هیچ حجر و شجری به ما روی نمی‌آورد مگر اینکه به رسول الله (ص) سلام می‌کردند.

فمن عمّ إدراكه كان الحقّ فيه أظهر فی الحكم ممن ليس له ذلک العموم. فلا تحجب بالتفاضل و تقول لا يصح كلام من يقول إنّ الخلق هوية الحقّ و بعد ما أريتک التفاضل فی الأسماء الإلهية التی لا تشک أنت أنّها هی الحقّ و مدلولها المسمّى بها ليس إلّا الله تعالى.

پس بنا بر این کسی که ادراک خود را تعمیم داد حق در او اظهر است در حکم مذکور از کسی که چنین عمومی برای او نیست. پس به تفاضل، محجوب مباش که بگویی سخن کسی که می‌گوید خلق هویت حق است صحیح نیست. بعد از آن که تفاضل در اسماء الهیه را به تو ارائه دادم که تو شک نداری اسماء همان حق هستند و مدلول اسماء که مسمای آن اسماء است جز الله تعالی نیست.

ثم إنّه كيف يقدّم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا و هو من جملة من أوجدته الرحمة، فلا بد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد (اسناد- خ) المرحوم. هذا عكس

الحقائق: تقدیم من یستحق التأخیر و تأخیر من یستحق التقدیم فی الموضع الذی یستحقه.

سپس اینکه چگونه سلیمان اسم خود را بر اسم خداوند مقدم می‌دارد، چنانکه ظاهریون از اهل تفسیر پنداشتند و حال اینکه خود سلیمان از جمله کسانی است که رحمت مسبوق به الله ایجادش کرد. پس ناچار باید اسم الله را بر الرحمن الرحیم مقدم بدارد تا اسناد مرحوم درست گردد (یعنی اسناد مرحوم به راحم و موجدش، چه علت بالذات مقدم بر معلولش می‌باشد) و این حرفی را که ظاهریون از اهل تفسیر پنداشتند، عکس آنی است که علوم حقایق اقتضا دارد که تقدیم آن که استحقاق تأخیر دارد و تأخیر آن که استحقاق تقدیم دارد در موضعی که استحقاق دارد بگردد.

اسم الله بر رحمن و رحمن بر رحیم استحقاق تقدم دارد و اسم سلیمان مؤخّر از این اسماء است و رسول الله فرمود: «کلّ امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله الرحمن الرحیم فهو أبتر».

[حکمت بلقیس و علو علمش]

و من حکمهٔ بلقیس و علوّ علمها کونها لم تذکر من ألقی إلیها الکتاب، و ما عملت ذلک إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالا إلی امور لا یعلمون طریقها، و هذا من التدبیر الإلهی فی الملک، لأنّه إذا جهل طریق الإخبار الواصل للملک خاف أهل الدولهٔ علی أنفسهم فی تصرفاتهم، فلا یتصرفون إلّا فی أمر إذا وصل الی سلطانهم عنهم یأمنون غائلهٔ ذلک التصرف. فلو تعیّن لهم علی یدی من تصل الاخبار الی ملکهم لصانعوه و أعظموا له الرّشا حتّی یفعلوا ما یریدون و لا یصل ذلک الی ملکهم. فکان قولها أُلْقِیَ إِلَیَّ و لم تسمّ من ألقاه سیاسهٔ منها أورثت الحذر منها فی أهل مملکتها و خواص مدبّریها و بهذا استحقت التقدیم علیهم.

از حکمت بلقیس و علو علمش اینکه اسم نبرده که چه کسی کتاب را نزد او القا کرد و این کار را نکرد مگر اینکه اصحاب خود را اعلام کند که وی را به اموری اتصال است که آنان طریقش را نمی‌دانند (می‌خواهد بگوید اسراری است) و این از تدبیر الهی در ملک است. زیرا که ملک چون طریق اخبار واصل را پوشیده بدارد اهل دولت در تصرفاتشان بر خویشتن ترس دارند. بنا بر این تصرف نمی‌کنند مگر در امری که چون خبرش به سلطانشان رسید از غایله و هلاکت آن تصرف ایمن باشند. چه اگر بر ایشان معین شود که اخبار از دست چه کسی به ملک می‌رسد به آن شخص رشوه‌ها می‌دهند و

با او معامله‌هایی می‌نمایند تا آن چه را می‌خواهند انجام دهند و خبر آن به ملکشان نرسد.

پس قول بلقيس كه گفت: أُلْقِيَ إِلَيَّ (داده شد به من) و آن كس را كه القا كرد اسم نبرد، سياستى از وى بود كه در اهل مملكتش و خواص مدبران مملكتش پرهيز و ترس از وى را به جاى گذاشت و بدين سبب استحقاق تقدم بر آنان را يافت.

[فضل عالم از صنف انسانى]

و أما فضل العالم من الصنف الإنسانى على العالم من الجنّ بأسرار التصريف و خواص الأشياء، فمعلوم بالقدر الزمانى:

فإنّ رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لان حركة البصر فى الإدراک الى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرک منه، فإنّ الزمان الذى يتحرک فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر و المنظور: فان زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلک الكواكب الثابتة، و زمان رجوع طرفه اليه هو عين زمان عدم إدراكه.

و القيام من مقام الإنسان ليس كذلک أى ليس له هذه السرعة: فكان آصف بن برخيا أتمّ فى العمل من الجنّ، فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل فى الزمن الواحد.

فرأى فى ذلک الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرّا عنده لئلا يتخيل أنّه أدركه و هو فى مكانه من غير انتقال.

اما فضل عالم از صنف انسانى بر عالم از نوع جن كه عالم به اسرار تصريف (تصرف كردن) و خواص أشياء به قدر زمانى معلوم مى‌شود.

يعنى فعل آن عفريت جن به اندازه بر خاستن سليمان از جايش بود و فعل آصف برخيا به قدر يک طرفة العين و به اين تفاوت زمانى در انجام فعل قدرت و قوت و فضل انسان بر جن معلوم مى‌گردد.

چه اينكه برگشتن طرف به ناظر به طرف سريعتر است از قيام قائم از مجلس خود زيرا حركت بصر در ادراک به آن چيزى كه ادراكش مى‌كند سريعتر است از حركت جسم در آن چه كه از آن حركت مى‌كند. زيرا زمانى كه بصر در آن حركت مى‌كند عين زمانى است كه بصر به مبصر تعلق مى‌گيرد با بعد مسافتى كه بين ناظر و منظور است. چه اينكه زمان فتح بصر، زمان تعلق اوست به فلک كواكب ثابته و زمان رجوع طرف ناظر

به ناظر، عين زمان عدم ادراک اوست.«۱»

و حال اینکه قیام از مقام (جای نشستن) انسان این چنین نیست یعنی به این سرعت نیست. نتیجه اینکه آصف بن برخیا از جن در علم و عمل، اتمّ بود. پس عین قول آصف ابن برخیا عین فعل در زمان واحد بود. پس در آن زمان بعینه سلیمان علیه السلام عرش بلقیس را در نزد خود مستقر دید و خداوند فرمود که عرش، در نزد او مستقر است تا خیال نشود که سلیمان، عرش را در مکانش ادراک کرد بدون انتقال (به اینکه حجاب از میان برداشته شود).

و لم یکن عندنا باتحاد الزمان انتقال، و إنّما کان إعدام و إیجاد.

من حیث لا یشعر أحد بذلک إلّا من عرفه و هو قوله تعالی بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ من خَلْقٍ جَدِیدٍ. و لا یمضی علیهم وقت لا یرون فیه ما هم راؤون له.

و إذا کان هذا کما ذکرناه، فکان زمان عدمه (أعنی عدم العرش) من مکانه عین وجوده عند سلیمان، من تجدید الخلق مع الأنفاس و لا علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا یشعر به من نفسه أنّه فی کل نفس لا یکون ثم یکون.

در نزد ما ممکن نیست که با اتحاد زمان قول و فعل، انتقال در کار باشد. همانا اعدام و ایجاد بود.

در سبا اعدام شد و در نزد سلیمان ایجاد. که سلیمان، به تصرف الهی مخصوص و مشرف بود آن چنان و این چنین کرد به حیثی که محصوران در حیطه قوای جزئیه و محجوبان از این مرتبه و منصب الهی شاعر به آن نیستند.

مگر آن کسی که عارف به خلق جدید در هر آن باشد.«۲»

به حیثی که کسی به آن شاعر نبود مگر آن کسی که عارف به آن است و این همان است که خداوند فرمود: بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ من خَلْقٍ جَدِیدٍ (ق: ۱۵) اینها در لبسند، برای اینکه بر آنان وقت و زمانی نمی‌گذرد که در عالم نبینند آن چه را که دیدند و نظر کردند.

چه اینکه هر چیزی معدوم می‌شود مثلش در همان آن عدمش موجود می‌شود و آن محجوبان پندارند، همان ماضی در مستقبل باقی است و حال اینکه چنین نیست.

و چون حصول عرش در نزد سلیمان به طریق اعدام و ایجاد است، زمان عدم عرش از مکانش عین وجودش در نزد سلیمان است. از قبیل تجدید خلق با انفاس، و احدی را به این قدر، (از جهت قلت و

لطافت آن) علم نیست بلکه انسان به نفس خویش شاعر نیست که در هر نفسی «لا یکون ثم یکون». نیست می‌شود و هست می‌شود، نبود و بود می‌شود.

و لا تقل «ثمّ» لتقضی المهلة، فلیس ذلک بصحیح و إنّما «هی» تقتضی تقدم الرتبة العلیّة عند العرب فی مواضع مخصوصة کقول الشاعر:

کهز الردینی ثم اضطرب و زمان الهزّ عین زمان اضطراب المهزوز بلا شک، و قد جاء بثم و لا مهلة. کذلک تجدید الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجود المثل کتجدید الاعراض فی دلیل الأشاعرة.

فان مسألة حصول عرش بلقیس من أشکل المسائل الّا عند ما عرف ما ذکرناه آنفا فی قصته. فلم یکن لآصف من الفضل فی ذلک إلّا حصول التجدید فی مجلس سلیمان علیه السلام، فما قطع العرش مسافة، و لا زویت له أرض و لا خرقها لمن فهم ما ذکرناه.

نگو لفظ ثم اقتضای مهلت می‌کند.

غرض شیخ این است که ثم در زبان عرب اقتضای مهلت و تراخی بین معطوف و معطوف علیه می‌کند و چگونه شما گفتید که نفس (ذات) انسان در هر نفسی «لا یکون ثم یکون» جواب اینکه:

این ایراد و اعتراض، صحیح نیست. زیرا کلمه «ثم» مطلقا اقتضای تراخی نمی‌کند.

بلکه «ثم» اقتضای تقدم رتبی عالی و شریف را می‌کند. چنانکه در مواضع مخصوصی از زبان عرب چنین آمده است مثل این قول شاعر:

«کهزّ الردینی تحت العجاج

جری فی الأنابیب ثم اضطرب»

در تجدید خلق با انفاس (در هر نفس) زمان عدم زمان وجود مثل است. چنانکه زمان هزّ نیزه عین زمان اضطراب مهزوز است بدون شک. حال آن که لفظ «ثم» آورده شد و مهلت زمانی نیست. چنانکه اشاعره در تجدید اعراض می‌گویند.

چه اینکه مسأله حصول عرش بلقیس از مشکل‌ترین مسائل است، مگر در نزد کسی که به آن چه ما در قصه او گفتیم (یعنی ایجاد و اعدام) آشنا باشد. پس آصف را در این کار

فضلی نبود مگر حاصل کردن تجدید در مجلس سلیمان (ع). عرش (تخت) مسافتی را نپیموده است و زمین در نوردیده نشد و آصف زمین را خرق نکرد. این سخن برای کسی است که آن چه را ما گفتیم فهم کرد (یعنی تجدد امثال و ایجاد و اعدام را).

و کان ذلک علی یدی بعض أصحاب سلیمان، لیکون أعظم لسلیمان علیه السلام فی نفوس الحاضرین من بلقیس و أصحابها و سبب ذلک کون سلیمان هبهٔ الله تعالی لداود من قوله: وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ و الهبهٔ عطاء الواهب بطریق الإنعام لا بطریق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق. فهو النعمهٔ «السابغهٔ» و الحجهٔ البالغهٔ و الضربهٔ الدامغهٔ.

و این عمل در دست بعضی از اصحاب سلیمان (یعنی آصف بود) تا سلیمان در نفوس حاضران که بلقیس و اصحابش بودند بزرگتر جلوه کند و سبب این اختصاصی که برای سلیمان و اصحابش حاصل شد این بود که سلیمان علیه السلام هبه حق تعالی برای داوود بود که فرمود: وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ (ص: ۳۰) و هبه، عطای واهب است به طریق انعام، نه به طریق جزای وفاق«۱» یا به طریق استحقاق (استحقاق عمل) و این تصرف در مجلس سلیمان، نعمت سابغه (یعنی متمم نعمتهای قبلی در حق سلیمان) و حجت بالغهٔ (برای امت او) و ضربت دامغه (برای مخالفان و کفار) بود.

و أمّا علمه فقوله تعالی فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ مع نقیض الحکم.

و اما علم سلیمان یعنی اختصاص سلیمان به علم، اینکه خدای تعالی فرمود:

فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ (انبیا: ۷۹) با وجود حکم مناقض در مسأله که از داوود علیه السلام صادر شد.

عبد الغنی نابلسی در شرح گوید: داوود علیه السلام راجع به چریدن گوسفندان در حرث، حکم کرد که غنم مال صاحب زرع است و سلیمان حکم کرد که لبن غنم را باید صاحب زرع استفاده کند، تا زرع بروید و مثل او بشود.

و کلّا آتاه الله حکما و علما فکان علم داود علما مؤتی آتاه الله، و علم سلیمان علم الله فی المسألهٔ، إذ کان الحاکم بلا واسطه. فکان سلیمان ترجمان حقّ فی مَقْعَدِ صِدْقٍ. کما أنّ المجتهد المصیب لحکم الله الذی یحکم به الله فی المسألهٔ لو تولاها بنفسه أو بما یوحی به لرسوله له أجران و المخطئ لهذا الحکم المعین له أجر مع کونه علما و حکما.

و همه انبیا را خداوند حکم و علم داد. علم داوود علمی بود که خدا او را داده بود و علم سلیمان در آن مسأله علم الله بود. پس سلیمان ترجمان حق بود فی مَقْعَدِ صِدْقٍ.

چنانکه مجتهد مصیب به حکم خدا را که اگر خداوند خود مسأله را به عهده گیرد، یا از راه آن چه به رسولش وحی می‌کند به آن حکم می‌کند دو أجر است (یکی أجر اجتهاد و یکی أجر اصابت) و مخطئ حکم معین را یک أجر است، أجر اجتهاد و زحمت او. با اینکه حکم مخطئ علم و حکم است.

فأعطیت هذه الأمة المحمدیة رتبة سلیمان علیه السلام فی الحکم، و رتبة داود علیه السلام. فما أفضلها من أمة.

بنا بر این به امت محمدیه رتبه سلیمان و رتبه داوود در حکم عطا شد (رتبه سلیمان اصابت در حکم است. رتبه داوود به اجتهاد است هر چند که خلاف آن چه که در علم الله است شده) پس چه امت با فضیلتی است.

و لما رأت بلقیس عرشها مع علمها ببعد المسافة و استحالة انتقاله فی تلک المدة عندها، قالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ و صدقت بما ذکرناه من تجدید الخلق بالأمثال و هو هو، و صدق الأمر، کما أنّک فی زمان التجدید عین ما أنت فی الزمن الماضی.

وقتی که بلقیس عرش خود را دید با علمش به بعد مسافت و استحاله انتقال عرش در آن مدت (کمتر از طرفة العین) در نزد او گفت كَأَنَّهُ هُوَ (یعنی هم حکم به مغایرت کرد هم به مشابهت) و تصدیق نمود آن چه را که ما گفتیم، که تجدید خلق به امثال است و هو هو (یعنی در نفس الامر، خلق همان خلق است). پس حکم به اتحاد را تصدیق کن.

خلاصه اینکه بلقیس در عبارت كَأَنَّهُ هُوَ دو چیز گفته یکی «کأنّ» یکی «هو هو».

«کأن» یعنی تجدد امثال، چون مثل شیء از حیث تعین، عین شیء نیست و هو هو دلالت دارد که در نفس الامر هویت شیء محفوظ است. یعنی حقیقت سریری.

پس امر واقعی را تصدیق کن یعنی تجدد امثال را تصدیق کن چنانکه تو در زمان تجدید عین آنی هستی که در زمان ماضی بودی.

ثم إنّه من کمال علم سلیمان التنبیه الذی ذکره فی الصرح. فقیل لها ادْخُلِی الصَّرْحَ و کان صرحا املس لا أمت فیه من زجاج. فلما رأته حسبته لجّة أی ماء وَ كَشَفَتْ عَنْ ساقَيْها حتّى لا یصیب الماء ثوبها، فنبّهها

بذلک علی أنّ عرشها الذی رأته من هذا القبیل و هذا غایهٔ الإنصاف، فإنّه أعلمها بذلک إصابتها فی قولها کَأَنَّهُ هُوَ

. سپس از کمال علم سلیمان تنبیهی است که در صرح ذکر کرد، به بلقیس گفت داخل کوشک شو، که صرح املس بود، که در او پستی و بلندی نبود از شیشه ساخته بود چون بلقیس آن را دید پنداشت که آب است ساق خود را کشف نمود (کنایه از اینکه لباسش را بالا کشید) تا آب به جامه‌اش اصابت نکند. پس سلیمان او را به این عمل آگاهی داد که عرشی که دید از این قبیل بود یعنی بود و نبود و این غایت انصاف سلیمان بود که به بلقیس اعلام کرد که در قول خود راجع به عرش که گفت کَأَنَّهُ هُوَ مصیب است.

فقالت عند ذلک: رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ أی إسلام سلیمان لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ فما انقادت لسلیمان و إنّما انقادت للّه ربّ العالمین، و سلیمان من العالمین. فما تقیدت فی انقیادها کما لا تتقید الرسل فی اعتقادها فی الله.

بخلاف فرعون فإنّه قال رَبِّ مُوسی وَ هارُونَ و إن کان یلحق بهذا الانقیاد البلقیسی من وجه، و لکن لا یقوی قوته فکانت أفقه من فرعون فی الانقیاد للّه و کان فرعون تحت حکم الوقت حیث قال آمنت بالذی آمَنَتْ به بَنُوا إِسْرائِیلَ فخصص، و إنّما خصص لما رأی السحرهٔ قالوا فی إیمانهم باللّه رَبِّ مُوسی وَ هارُونَ.

بلقیس در آن حال گفت: رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ و با سلیمان یعنی با اسلام سلیمان اسلام آوردم لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ. پس بلقیس منقاد سلیمان نشد، بلکه منقاد رب عالمین شد که سلیمان از عالمین است. پس در انقیادش محدود و مقید نشد (یعنی رب را مقید نکرد که بگوید: أسلمت لرب سلیمان، بلکه گفت: وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ (نمل: ۴۴). چنانکه رسل در اعتقاد خودشان به الله تعالی مقید نمی‌شوند.

که ربی را دون ربی اطاعت کنند بلکه رب العالمین می‌گویند. مثل مفتتح سوره فاتحه و مثل قول موسی و هارون که گفتند: رَبُّنَا الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی (طه:

.(۵۰

به خلاف فرعون که گفت: رَبِّ مُوسی وَ هارُونَ هر چند فرعون ملحق به این انقیاد بلقیسی از وجهی هست (که رب موسی و هارون رب العالمین است) و لکن به قوت انقیاد بلقیس نیست. پس بلقیس در بیان انقیاد به حق تعالی افقه از فرعون بود و

فرعون تحت حکم وقت بود.«۱» چنانکه گفت: آمنت بالذی آمَنَتْ به بَنُوا إِسْرائِیلَ.«۲»

پس رب را تخصیص داد و مقید کرد چه اینکه دید ساحران در ایمانشان باللّه گفتند:

رَبِّ مُوسی وَ هارُونَ (طه: ۷۰).

فکان إسلام بلقیس إسلام سلیمان إذ قالت مَعَ سُلَیْمانَ فتبعته. فما یمر بشیء من العقائد إلّا مرت به معتقدةً ذلک.

پس اسلام بلقیس اسلام سلیمان بود، چه اینکه گفت: مَعَ سُلَیْمانَ. پس پیروی کرد سلیمان را. پس سلیمان به هیچ یک از عقاید عبور نمی‌کرد مگر اینکه بلقیس به آن عبور کرد در حالی که معتقد بود.

کما کنّا نحن علی الصراط المستقیم الذی الربّ تعالی علیه لکون نواصینا فی یده و تستحیل مفارقتنا إیّاه. فنحن معه بالتضمین، و هو معنا بالتصریح، فإنّه قال وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ و نحن معه لکونه آخذا بنواصینا فهو تعالی مع نفسه حیثما مشی بنا من صراطه، فما أحد من العالم إلّا علی صراط مستقیم، و هو صراط الربّ تعالی.

چنانکه ما بر صراط مستقیمی هستیم که رب تعالی بر آن صراط است، زیرا نواصی ما در دست اوست و مفارقت ما از او مستحیل است. پس ما با او به تضمین هستیم (یعنی در ضمن او مخفی هستیم) و او با ماست به تصریح، چه اینکه فرمود: هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ (حدید: ۴) و ما با اوییم زیرا که آخذ نواصی ماست. پس او با خودش می‌باشد هر کجا که با ما در صراطش هست. (زیرا هویت ما نیست مگر وجود متعین و وجود عین حق است پس حق تعالی با خودش است نه با غیرش) پس هیچ احدی از عالم نیست مگر اینکه بر صراط مستقیم است و آن صراط رب تعالی است.

و کذا علمت بلقیس من سلیمان فقالت لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ و ما خصصت عالما من عالم.

و همچنین بلقیس دانست از حال سلیمان که گفت لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ که اختصاص به عالمی دون عالمی نداد.

غرض این است که سلیمان را ربوبیت در عوالم است نه در عالمی دون عالمی زیرا

که انسان کامل است، بلکه با سلیمان که در همه عوالم است، اسلام آورد که گفت: لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ.

[تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت]

و أمّا التسخير الذى اختص به سليمان و فضّل به على غيره و جعله للّه له من الملک الذى لا ينبغى لاحد من بعده فهو كونه عن أمره. فقال فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ.

فما هو من كونه تسخيرا، فإنّ الله يقول فى حقّنا كلّنا من غير تخصيص وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فى السَّماواتِ وَ ما فى الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ و قد ذكر تسخير الرياح و النجوم و غير ذلک و لكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله. فما اختصّ سليمان- إن عقلت- إلّا بالأمر من غير جمعيّة و لا همّة، بل بمجرد الأمر.

اما تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت و بر غیر خود برتری یافت و برای او ملکی گردانید که برای احدی بعد از او سزاوار نباشد این است که شیء از امر«۱» او حاصل می‌شد و خداوند فرمود: فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ (ص: ۳۶) (یعنی به امر سلیمان) این اختصاص به صرف تسخیر بودن نیست. چه اینکه خداوند در حق همه ما بدون تخصیص فرمود: وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فى السَّماواتِ وَ ما فى الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ (جاثیه: ۱۳) و نیز تسخیر بادها و ستارگان و جز آن را ذکر نمود، و لکن این تسخیر از امر ما نیست بلکه از امر الله است. اما در سلیمان «بامره» بود. پس اختصاص سلیمان این بود که به مجرد امر لفظی و حرف صوتی أشیاء مسخر او می‌شدند بدون جمعیت فکری و همت قلبی.

یعنی «العارف یخلق بهمته» و همچنین در تسخیرات و تصرفاتش به همت خود. این حال خاصی است که اختصاص به سلیمان و غیر او ندارد و فوق جمعیت و همت، امر است كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا (شوری: ۵۲) به مثل در تحصیل علوم، آن که بطیء است فکر است که عقل نظری است و آن که سریع است حدس است که انتقال دفعی است و در مکاشفات آن که بطیء است، سلوک است و آن که سریع است جذبه است و در ایجاد و انشاء و إبداع آن که بطیء است همت است و آن که سریع است امر است و مراد از

سریع این است که امتداد زمانی در آن نیست که انتقال دفعی و مکاشفات دفعی و ایجاد دفعی است خلاصه، سریع حصول شیء در آن واحد است.

و إنّما قلنا ذلک لأنّا نعلم أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية و قد عاينا ذلک من هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفّظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّة و لا جمعية.

و اینکه گفتیم (در سلیمان به مجرد امر است که بدان اختصاص یافت نه فقط عنوان تسخیر) علتش این است که ما می‌دانیم اجرام عالم از نفوس، منفعل می‌شوند. هر گاه نفوس در مقام جمعیت قرار بگیرند و ما این معنی را در این طریق به معاینه یافتیم پس از سلیمان (ع) مجرد تلفظ به امر بود (که امر او قائم مقام امر حق تعالی بود، تا هر که را خواست تسخیر کند) نه از همت و جمعیت (که عام است و اختصاص به احدی ندارد).

در این مقام اشکالی پیش می‌آید که سلیمان علیه السلام از خداوند ملکی خواست که برای احدی بعد از او سزاوار نباشد و حال اینکه استجابت دعای سلیمان خلاف آن چیزی است که در امر خاتم ولایت مقرر است و خلاف آن چیزی است که راجع به عوالم مؤمنان در آخرت آمده است که أضعاف آن چه که در دنیا از ملک و غیر آن دارند به ایشان داده می‌شود. شیخ در اضاحه این شبهه گوید: و اعلم أیّدنا الله و إیّاک بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أیّ عبد کان فإنّه لا ینقصه ذلک من ملک آخرته، و لا یحسب علیه، مع کون سلیمان علیه السلام طلبه من ربّه تعالی. فیقتضی ذوق الطریق أن یکون قد عجّل له ما ادّخر لغیره و یحاسب به إذا أراده فی الآخرة. فقال الله له: هذا عَطاؤُنا و لم یقل لک و لا لغیرک. فَامْنُنْ أی أعط أَوْ أَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسابٍ فعلمنا من ذوق الطریق أن سؤاله ذلک کان عن أمر ربّه و الطلب إذا وقع عن الامر الإلهی کان الطالب له الأجر التام علی طلبه، و الباری تعالی إن شاء قضی حاجته فیما طلب منه و إن شاء أمسک فإنّ العبد قد وفّی ما أوجب الله علیه من امتثال أمره فیما سأل ربّه فیه فلو سأل ذلک من نفسه عن غیر أمر ربّه له بذلک لحاسبه به.

بدان خداوند ما و شما را به روح خود مؤید بدارد، اینکه مثل این عطا وقتی برای عبدی حاصل شد هر عبدی که باشد، این عطا از ملک آخرتش چیزی ناقص نمی‌گرداند و به حساب او محسوب نمی‌شود. علاوه اینکه سلیمان علیه السلام از رب خود طلب کرده است، پس ذوق طریق اقتضا می‌کند که آن چه برای غیر او (یعنی خاتم ولایت و

مؤمنان) ذخیره شده، برای سلیمان (ع) در دنیا تعجیل شد و اگر آن را خواست در آخرت به حسابش آورده شود پس خداوند به سلیمان فرمود: این عطای ماست، نگفت عطایی است برای تو یا غیر تو، پس از ذوق طریق دانستیم که این سؤال سلیمان به امر پروردگارش بود و طلب اگر از امر خدا واقع شد طالب به خاطر طلبش دارای أجر تمام است، اگر خدا بخواهد حاجت او را برآورده می‌کند و اگر نه، خودداری می‌کند، چه اینکه عبد به آن چه که بر او واجب شده که امتثال امر خداوند باشد یعنی: ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ (غافر: ۶۰) وفا کرده است، پس اگر از جانب خود بدون امر رب سؤال می‌کرد به حسابش آورده می‌شد.

و هذا سار فی جمیع ما یسأل فیه الله تعالی، کما قال لنبیه محمد- ص-: قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً فامتثل أمر ربّه فکان یطلب الزیادهٔ من العلم حتّی کان إذا سیق له لبن یتأوّله علما کما تأوّل رؤیاه لمّا رأی فی النوم أنّه أتی بقدح لبن فشربه و أعطی فضله عمر بن الخطاب. قالوا فما أوّلته؟ قال العلم و کذلک لمّا اسری به أتاه الملک بإناء فیه لبن و إناء فیه خمر فشرب اللبن فقال له الملک أصبت الفطرهٔ أصاب الله بک أمتک فاللبن متی ظهر فهو صورهٔ العلم، فهو العلم تمثل فی صورهٔ اللبن.

و این در جمیع آن چه از خداوند سؤال می‌شود جاری است. مثل اینکه به نبی‌اش محمد فرمود: قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً (طه: ۱۱۴) و پیغمبر امتثال امر او کرد و طلب زیادتی علم می‌نمود هر گاه برای او شیری (در خواب یا بیداری) می‌آوردند آن را تأویل به علم می‌نمود. چنانکه در خواب دید که قدح شیر برای او آوردند، شیر را نوشید و زیادی آن را به عمر بن خطاب عطا کرد. گفتند: شیر را به چه تأویل بردی؟ گفت: به علم.

همچنین در شب اسری ملکی ظرفی شیر و ظرفی خمر آورد، پیغمبر شیر را نوشید ملک به او گفت: فطرت را اصابت نمودی، خداوند به وجود تو امت تو را بدان اصابت داد (به فطرت). پس هر گاه لبن ظاهر شود صورت علم است، یعنی علم است که در صورت لبن تمثل یافته است.

کجبریل تمثّل فی صورهٔ بشر سویّ لمریم و لمّا قال علیه السلام «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» نبّه علی انّه کل ما یراه الإنسان فی حیاته الدنیا إنّما هو بمنزلهٔ الرؤیا للنائم:

خیال فلا بد من تأویله.

چنانکه جبرئیل در صورت بشر سویّ برای مریم متمثل شد (چون جبرئیل حامل

علوم و حقایق است و لبن هم علم است. لذا در مقام تمثیل جبرئیل را عنوان کرده است).

رسول الله فرمود مردم در خوابند و چون مردند آگاه می‌شوند. تنبیه فرمود بر اینکه آن چه را انسان در حیات دنیا می‌بینند به منزله رؤیای نائم است که خیال است و باید آن را تأویل نمود.

و إنّما الکون خیال

و هو حقّ فی الحقیقهٔ

و الذی یفهم هذا

حاز أسرار الطریقة

فکان- ص- إذا قدّم له لبن قال «اللّهمّ بارک لنا فیه و زدنا منه» لأنّه کان یراه صورة العلم، و قد امر بطلب الزیادة من العلم و إذا قدّم له غیر اللبن، قال اللّهمّ بارک لنا فیه و أطعمنا خیرا منه.

فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهی فإنّ الله لا یحاسبه به فی الدار الآخرة، و من أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غیر أمر إلهی فالأمر فیه إلی الله إن شاء حاسبه و إن شاء لم یحاسبه.

چنین بود که هر گاه پیش رسول الله شیر می‌آوردند می‌فرمود: «اللهم بارک لنا فیه و زدنا فیه» زیرا رسول شیر را صورت علم می‌دید و مأمور شده بود که طلب زیادتی علم کند (این است که فرمودند: آن چه انبیا می‌گفتند همه رمز است) و هر گاه پیش او غیر لبن آورده می‌شد می‌فرمود: «اللهم بارک لنا فیه و أطعمنا خیرا منه». (که شیر می‌خواست).

پس آن که خداوند او را عطا کرده است از امر الهی، در آخرت به آن محاسبه نمی‌شود.

و آن که خداوند آن چه را به او داد، از غیر امر الهی به او عطا کرد، مربوط به حق تعالی است. اگر بخواهد به حساب او می‌آورد و اگر بخواهد به حسابش نمی‌آورد.

و أرجو من الله فی العلم خاصة أنّه لا یحاسبه به فإنّ أمره لنبیه علیه السلام بطلب الزیادة من العلم عین أمره لأمّته فإنّ الله یقول لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ و أیّ أسوة أعظم من هذا التأسّی لمن عقل عن الله تعالی.

و امیدوارم که بخصوص در علم به حساب آورده نشود چه اینکه نبی خود را امر فرمود که طلب زیادت علم کند و امر به نبی عین امر به امت اوست چه اینکه خداوند فرمود: لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (أحزاب: ۲۱) و کدام اسوه اعظم از این تأسی است برای کسی که از جانب خدا تعقل کند و بفهمد.

و لو نبّهنا علی المقام السلیمانی علی تمامه لرأیت أمر یهولک الاطلاع علیه فإن أکثر

علماء هذه الطریقة جهلوا حالة سلیمان و مکانته و لیس الأمر کما زعموا.

و ما اگر تمام مقام سلیمانی را آگاهی دهیم موجب هول و هراستان می‌شود زیرا اکثر علمای این طریقه به حالت سلیمان (ع) و مکانت او جاهلند و چنان نیست که آنها می‌پندارند. وَ الله یَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِیلَ.

[۱۷. فصّ حکمهٔ وجودیّهٔ فی کلمهٔ داودیّهٔ]

(۱۷. فصّ حکمهٔ وجودیّهٔ فی کلمهٔ داودیّهٔ«۱»)

[نبوت و رسالت اختصاص الهی است نه اکتسابی]

اعلم أنّه لمّا کانت النبوّهٔ و الرسالهٔ اختصاصا إلهیا لیس فیها شی‌ء من الاکتساب:

أعنی نبوهٔ التشریع، کما کانت عطایاه تعالی لهم علیهم السلام من هذا القبیل مواهب لیست جزاء: و لا یطلب علیها منهم جزاء فاعطاؤه إیّاهم علی طریق الإنعام و الإفضال.

بدان که نبوت و رسالت اختصاص الهی است نه اکتسابی یعنی نبوت تشریع. همچنان که عطایای حق تعالی بر انبیا و رسل از این قبیل که اختصاصی و امتنانی است مواهب است و جزا نیست و بر این مواهب از آنها جزا طلب نمی‌شود. پس اعطای حق تعالی چنین موهبت را به آنان انعام و فضل است.

فقال تعالی وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ یعنی لإبراهیم الخلیل علیه السلام، و قال فی أیوب: وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ و قال فی حقّ موسی: وَ وَهَبْنا لَهُ من رَحْمَتِنا أَخاهُ هارُونَ نَبِیًّا إلی مثل ذلک. فالذی تولّاهم أوّلا هو الذی تولّاهم آخرا فی عموم أحوالهم أو أکثرها، و لیس إلّا اسمه الوهّاب.

خدای متعال فرمود: وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ (انعام: ۸۴) یعنی به إبراهیم خلیل علیه السلام هبه کردیم و درباره ایوب علیه السلام فرمود: وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ (ص: ۴۳) (یعنی دو چندانش کردیم» و در حق موسی علیه السلام فرمود:

وَ وَهَبْنا لَهُ من رَحْمَتِنا أَخاهُ هارُونَ نَبِیًّا (مریم: ۵۳) و امثال آن. پس آن کسی که متولی آنان در اول بود همان کسی است که متولی آنان در عموم احوال یا اکثر احوالشان بود و این متولی نیست مگر اسم وهاب او.

و قال فی حقّ داود وَ لَقَدْ آتَیْنا داوُدَ مِنَّا فَضْلًا فلم یقرن به جزاء یطلبه منه، و لا أخبر أنّه أعطاه هذا الذی ذکره جزاء.

و در حق داوود علیه السلام فرمود: وَ لَقَدْ آتَیْنا داوُدَ مِنَّا فَضْلًا (سبأ: ۱۰) از جانب ما به داوود فضل داده شد، و جزایی که از او طلب کند به قول خود قرین نکرد و اخبار نفرمود اینکه به او عطا کرد جزاست (بلکه نص فرمود که فضل است).

و لمّا طلب الشکر علی ذلک بالعمل طلبه من آل داود و لم یتعرض لذکر داود لیشکره الآل علی ما أنعم به علی داود، فهو فی حقّ داود عطاء نعمهٔ و إفضال، و فی حقّ آله علی غیر ذلک لطلب المعاوضهٔ فقال تعالی: اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُکْراً وَ قَلِیلٌ من عِبادِیَ الشَّکُورُ. و إن کانت الأنبیاء علیهم السلام قد شکروا الله علی ما أنعم به علیهم و وهبهم فلم یکن ذلک علی طلب من الله بل تبرّعوا بذلک من نفوسهم کما قام رسول الله- ص- حتّی تورمت قدماه شکرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر. فلمّا قیل له فی ذلک، قال: «أ فلا أکون عبدا شکورا» و قال فی نوح إِنَّهُ کانَ عَبْداً شَکُوراً فالشکور من عباد الله تعالی قلیل.

وقتی طلب شکر بر این فضل فرمود از آل داوود طلب کرد و متعرض ذکر داوود نشد، تا آل داوود بر آن چه که به داوود انعام شد شکر کنند (زیرا انعام بر نبی امت در حقیقت انعام بر امت است. مثل اینکه به پدر خانه ببخشد و به اهل بیت وی بگوید که بر این نعمت شکر کنید که انعام بر ربّ بیت در حقیقت انعام بر همه اهل بیت است. لذا شکر را بر آل داوود واجب گردانید و فرمود: اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُکْراً وَ قَلِیلٌ من عِبادِیَ الشَّکُورُ (سبأ: ۱۳) هر چند که انبیا علیهم السلام خدا را شکر کردند بر آن چه که به آنان انعام فرمود و هبه کرد و لکن این شکر از روی طلب حق تعالی نبود بلکه خود آنان تبرع به شکر کردند. چنانکه رسول الله از روی شکر به نماز ایستاد تا اینکه قدمهای او ورم کرد به خاطر آن که خداوند ذنب مقدم و مؤخر او را آمرزید و چون در این باره به او اعتراض شد، در جواب فرمود: آیا عبد شکور نباشم و شکور از عباد الله قلیل‌اند.

[اول نعمتی که خداوند به داوود عطا کرد]

فأول نعمهٔ أنعم الله بها علی داود علیه السلام أن أعطاه اسما لیس فیه حرف من حروف الاتصال.

پس اول نعمتی که خداوند به داوود عطا کرد این بود که به او اسمی داد که در آن

حرفی از حروف اتصال نیست.«۱»

فقطعه عن العالم بذلک إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم، و هی الدال و الالف و الواو و سمّی محمدا- ص- بحروف الاتصال و الانفصال، فوصله به و فصله عن العالم فجمع له بین الحالتین فی اسمه کما جمع لداود بین الحالتین من طریق المعنی، و لم یجعل ذلک فی اسمه، فکان ذلک اختصاصا لمحمد علی داود صلوات الله علیهما، أعنی التنبیه علیه باسمه، فتم له الامر أی لمحمد- ص- من جمیع جهاته، و کذلک فی اسمه أحمد، فهذا من حکمة الله تعالی.

خداوند به مجرد این اسم که سه حرف دال و ألف و واو است انقطاع داوود از عالم را به ما اخبار فرمود.

چه اینکه کثرت از آن عالم است و وحدت، مر حق تعالی راست و انقطاع کثرات عالم از یک دیگر موجب اتصال هر یک آنها به نفس خود است و آن که از عالم و کثرت منقطع است به حقیقت وحدت واصل است که حق تعالی است از این رو گفته شد که «الاستیناس بالناس یوجب الإفلاس».«۲»

و محمد (ص) به حروف اتصال و انفصال نامیده شد که وصلش را به حق و فصلش را از عالم اخبار فرمود. پس در اسم او جمع بین هر دو حالت شد. چنانکه برای داوود جمع بین دو حال از طریق معنی شد و خداوند این حروف فصل و وصل هر دو را در اسم داوود قرار نداد و این معنی را اختصاص به محمد (ص) داد. پس تنبیه فرمود به اسم او که امر برای محمد (ص) از جمیع جهات تمام است و همچنین در اسم او احمد (که تنبیه بر قطع او از عالم و وصل او به حق است) و این از حکمت الله است.

ثم قال فی حقّ داود- فیما أعطاه علی طریق الإنعام علیه- ترجیع الجبال معه التسبیح، فتسبّح لتسبیحه لیکون له عملها و کذلک الطیر.

سپس در حق داوود علیه السلام در جمله آن چه که به او از طریق انعام عطا فرمود این است که جبال، با او تسبیح می‌گفتند و همچنین طیر، که جبال و طیر با او تسبیح می‌کردند که عمل آنها برای او بوده باشد (که تسبیح برای داوود بالاصالة بود و برای آنها

به تبعیت).

ترجیع الجبال به مثل مانند صداست که اصل، آن کس است که حرف از اوست و صوت او به کوه مثلا می‌خورد و دو باره به خود شخص مصوت رجوع می‌کند، از این جهت ترجیع را تسبیح جبال با داوود تعبیر کرد و داوود را اصل قرار داد و چون داوود، اصل است و جبال به تبع او تسبیح می‌کنند، عمل جبال که تسبیح است برای داوود هم می‌باشد. ظاهرا از این رو که داوود قلب عالم امکان است و جبال و طیر و

غیرهما به منزله اعضا و جوارح او چنانکه قلب انسان که ذاکر باشد و اعضا و جوارحش مطابق ذکر و حضورش، در کار باشند تابع قلبند و اصل قلب است. چنانکه قیصری در شرح نیز بدین معنا اشارتی دارد. شیرین‌تر از موضوع اصل و فرع و صدا و ندا این سخن عارف رومی است:

ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

ما چو ناییم و نوا در ما ز توست

و أعطاه القوة و نعته بها، و أعطاه الحکمة و فصل الخطاب.

خداوند به او قوت داد و او را به آن قوت نعت فرمود و به او حکمت و فصل خطاب داد.

فصل خطاب به دو معنی است: یکی اینکه کسی در هر موضوع و فن رأیی که می‌دهد و حکمی که می‌کند خطاب او فصل است. یعنی حرف بریده و تمام است نه مجمل و مبهم که چنین خطاب فصل باید از آدمی دانا و دور اندیش و نیک آگاه و باریک بین بوده باشد. معنای دوم اینکه، صاحب فصل خطاب آن کسی است که حاجب و حاجز بین خلق و خداست. به اصطلاح واسطه فیض است و این چنین کس حجاب است بین خدا و خلق. اما حجابی که عین ارتباط میان خلق و خداست. در قرآن کریم فرمود: ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ الله إِلَّا وَحْیاً أَوْ من وَراءِ حِجابٍ (شوری: ۵۱) که وحیا خود سفیر یعنی حجاب می‌باشد و ورای حجاب، غیر آن سفیر که از ورای او حرف خدا را می‌شنود.

ثم المنّة الکبری و المکانة الزلفی الّتی خصّه الله بها التنصیص علی خلافته، و لم یفعل ذلک مع أحد من أبناء جنسه و إن کان فیهم خلفاء فقال یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی. أی ما یخطر لک فی حکمک من غیر وحی منّی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ الله أی عن الطریق الذی أوحی بها إلی رسلی.

سپس منت کبرای الهی و مکانت زلفی که خداوند داوود را بدان اختصاص داد این

است که او را بر خلاف خویش تنصیص فرمود و چنین تنصیص با هیچ یک از أبناء جنس داوود نفرمود هر چند که در ابنای جنسش خلفایی هستند. چنانکه فرمود: یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی (ص: ۲۶) یعنی پیروی مکن چیزی را که برایت در حکم تو خطور کرده بدون وحی من فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ الله که تو را از راه خداوند گمراه می‌کند. آن راهی که من پیغمبرانم را به آن وحی کردم.

ثم تأدب سبحانه معه فقال إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ الله لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ. و لم يقل له فان ضللت عن سبيلى فلک عذاب شديد.

سپس خداوند سبحان با او أدب به كار آورد.

همان طور كه در قرآن مجيد أدب انبيا با خداوند معنون است، أدب خداوند با انبيا و ملائكه و غيرهم ملحوظ است بلكه آنان أدب را از او آموختند كه (از خدا جوييم توفيق أدب) و أدب به لغت فارسى رسا و شيوا نگاه داشت حد هر چيز است.

و فرمود: إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ الله لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ (ص: ۲۶) نفرمود: ان ضللت عن سبيلى فلک عذاب شديد.

فان قلت و آدم عليه السلام قد نصّ على خلافته. قلنا ما نصّ مثل التنصيص على داود، و إنّما قال للملائكة: إِنِّي جاعِلٌ فى الْأَرْضِ خَلِيفَةً و لم يقل إنّى جاعل آدم خليفة فى الأرض و لو قال ايضا مثل ذلک لم يكن مثل قوله: إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِيفَةً فى حقّ داود، فإنّ هذا محقق و ليس ذلک كذلک و ما يدل ذكر آدم فى القصة بعد ذلک على أنّه عين ذلک الخليفة الذى نص الله عليه. فاجعل بالک لإخبارات الحقّ عن عباده إذا أخبر و كذلک فى حقّ إبراهيم الخليل إِنِّي جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً و لم يقل خليفة و إن كنّا نعلم أنّ الإمامة هنا خلافة، و لكن ما هى مثلها، لأنّه ما ذكرها بأخص أسمائها و هى الخلافة.

اگر بگويى كه خداوند درباره آدم عليه السلام هم فرمود: إِنِّي جاعِلٌ فى الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ۳۰) و در حق إبراهيم خليل فرمود: إِنِّي جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً (بقره:

۱۲۴). ولى در إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِيفَةً با «ک» خطاب واحد و تصريح به لفظ خليفه كه درباره داوود آمد، در حق هيچ يک از آنان نيامده است. زيرا در آدم تنصيص به خلافت نيست هر چند امام همان خليفه است.

ثم فى داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم، و ليس ذلک عن الله فقال له

فاحكم بين الناس بالحقّ، و خلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلک، لا أنّه نائب عن الله فى خلقه بالحكم الإلهى فيهم، و إن كان الأمر كذلک وقع، و لكن ليس كلامنا إلّا فى التنصيص عليه و التصريح به.

و للّه فی الأرض خلائف عن الله و هم الرسل، و أما الخلافة الیوم فعن الرسل لا عن الله، فإنّهم ما یحکمون إلّا بما شرع لهم الرسول لا یخرجون عن ذلک غیر أن هنا دقیقة لا یعلمها إلّا أمثالنا، و ذلک فی أخذ ما یحکمون به مما هو شرع للرسول.

خدا را در زمین خلیفه‌هایی است که آنان رسل الهی‌اند و امروز خلافت از رسل است نه خلافت از الله.

یعنی خلافت تشریعی به جای رسل که وصی یعنی امامی است که جانشین پیغمبر است. امّا خلافت از الله که پیامبری باشد صورت پذیر نیست. زیرا نبوت به محمد (ص) ختم شد. اولیای کامل بر اثر غایت صفای ذاتشان می‌توانند احکام الهی را به کشف دریابند.

و لکن حکم نمی‌کنند مگر آن چه را که رسول تشریع فرموده است و از شریعت او به در نمی‌روند. جز اینکه در اینجا دقیقه‌ای است که آن را جز امثال ما نمی‌داند و آن در أخذ چیزی است که بدان حکم می‌کند که همان است که از جانب حق تعالی برای رسول تشریع شد.

غرض اینکه اولیای کامل ممکن است بعضی از احکام شریعت را به کشف ادراک کنند که مطابق با حکم رسول باشد و لکن به ظاهر از شریعت خاتم به در نمی‌روند و تابع آنند.

فالخلیفة عن الرسول من یأخذ الحکم عنه- ص- بالنقل أو بالاجتهاد الذی أصله أیضا منقول عنه- ص- و فینا من یأخذه عن الله فیکون خلیفة عن الله بعین ذلک الحکم، فتکون المادة له من حیث کانت المادة لرسوله- ص- فهو فی الظاهر متبع، لعدم مخالفته فی الحکم، کعیسی إذا نزل فحکم و کالنبیّ محمد- ص- فی قوله أُولئِکَ الَّذِینَ هَدَی الله فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ.

پس خلیفه رسول کسی است که حکم را از رسول به نقل یا به اجتهادی که اصل آن نیز از رسول منقول است أخذ می‌کند و در میان ما کسی است که از خود خدا أخذ می‌کند که در عین آن حکم که رسول خدا أخذ کرده خلیفه خدا می‌شود. بنا بر این، ماده این

شخص آخذ همچون ماده رسول (ص) است و در ظاهر از جهت عدم مخالفتش در حکم، با رسول متبع و پیرو رسول است، چون عیسی علیه السلام هنگامی که نازل شد که به آن چه که رسول حکم فرمود حکم می‌کند و مثل نبی محمد (ص) که خداوند به او فرمود: أُولئِکَ الَّذِینَ هَدَی الله فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ. خداوند در این آیه پیغمبر را به اتباع از هدایت انبیا و رسلی که پیش از وی بودند امر فرمودند نه به پیروی از آنان بلکه به پیروی از هدایتشان.

و هو فی حقّ ما یعرفه من صورة الأخذ مختص موافق، هو فیه بمنزلة ما قرره النبیّ- ص- من شرع من تقدم من الرسل لکونه قرّره، فاتبعناه من حیث تقریره لا من حیث انه شرع لغیره قبله.

و این ولیّ که از حق تعالی حکمی را که رسول شارع، آن را تقریر فرموده است أخذ می‌کند مختص است (به اختصاص الهی در حق صورت اخذی که گرفته است. یعنی ولی کامل مخصوص به أخذ آن حقیقت است) و موافق است در آن أخذ چنانکه نبی (ص) شرع رسل گذشته را تقریر فرمود.

یعنی در آن ولیّ آخذ دو چیز است یکی خصیصه یعنی مختص و مخصوص بودن به أخذ آن چه گرفته است و دیگر موافقت آن چه گرفته است با آن چه نبی تقریر فرمود.

و ما پیغمبر را پیروی کردیم در آن چه از احکام انبیای گذشته تقریر فرمود از آن جهت که او تقریر فرمود یعنی امضا کرد نه از آن جهت که شرع سابق است (زیرا ما مأمور به شریعت دیگری نیستیم).

و کذلک أخذ الخلیفة عن الله عین ما أخذه منه الرسول، فنقول فیه بلسان الکشف خلیفة الله و بلسان الظاهر خلیفة رسول الله.

و لهذا مات رسول الله- ص- و ما نص بخلافة عنه إلی أحد و لا عیّنه لعلمه أنّ فی أمته من یأخذ الخلافة عن ربّه فیکون خلیفة عن الله مع الموافقة فی الحکم المشروع. فلمّا علم ذلک- ص- لم یحجر الأمر.

همچنین است أخذ خلیفة الله عین آن چه را که رسول از حق تعالی أخذ کرده است. او به لسان کشف، خلیفة الله و به لسان ظاهر خلیفه رسول الله است.

لذا رسول الله مرد و به خلافت کسی به جای خود تصریح نکرد و آن را تعیین ننمود زیرا عالم بود که در امت او کسی است که از جانب رب خود أخذ خلافت می‌نماید پس

خلیفة الله است با موافقت در حکم شرع و چون رسول الله این معنی را می‌دانست کسی را مانع از امر خلافت نشد.«۱»

فللّه خلفاء فی الأرض (فی خلقه- خ) یأخذون من معدن الرسول و الرسل ما أخذته الرسل علیهم السلام.

پس خدا را در زمین خلفایی است که از معدن رسول می‌گیرند.

مراد از معدن، عین ذات الهیه و اسماء و اعیان اوست که خداوند نیز از اعیان أخذ می‌کند یعنی به خواسته و اقتضای آنان حکم می‌نماید و عطا می‌کند.

و یعرفون فضل المتقدم هناک لأن الرسول قابل للزیادهٔ: و هذا الخلیفهٔ لیس بقابل للزیادهٔ التی لو کان الرسول قبلها.

اولیایی که خلفای الهی هستند در مقام أخذ می‌دانند که رسول را فضل تقدم است (تقدم رتبی). زیرا رسول قابل زیادهٔ است و این خلیفه قابل زیادهٔ نیست که اگر رسول بود قابل آن بود.

غرض این است که ممکن است رسولی از رسول مقدم زیادهٔ أخذ کند. یعنی شریعتی را که از حق تعالی أخذ کرده زیادهٔ از شریعت رسول قبلی باشد. چنانکه در واقع هر رسول متأخر نسبت به رسول متقدم این چنین است. اما خلیفه هر رسولی زیادهٔ از شریعت آن رسول از خداوند أخذ نمی‌کند. بنا بر این تمام خلفای رسول الله خاتم چه خلیفه خاص و چه خلیفه عام زیادهٔ از رسول أخذ نمی‌کنند چنانکه می‌بینیم همه آنان عیال سفره قرآن اویند.

فلا یعطی من العلم و الحکم فیما شرّع إلّا ما شرّع للرسول خاصهٔ فهو فی الظاهر متبع غیر مخالف، بخلاف الرسل.

لذا به این ولیّ خلیفه علم و حکمتی عطا نمی‌شود که برای او تشریع شده باشد مگر اینکه برای رسول الله تشریع شده باشد. پس او در ظاهر تابع است و خالف نیست، به خلاف رسل.

ا لا تری عیسی علیه السلام لما تخیّلت الیهود أنّه لا یزید علی موسی، مثل ما قلناه فی الخلافهٔ الیوم مع الرسول، آمنوا به و أقرّوه. فلما زاد حکما أو نسخ حکما قد قرره موسی- لکون عیسی رسولا- لم یحتملوا ذلک لأنه خالف اعتقادهم فیه؟ و جهلت الیهود الأمر علی ما هو علیه فطلبت قتله، فکان من قصته ما أخبرنا الله فی کتابه العزیز عنه و عنهم.

فلمّا کان رسولا قبل الزیادهٔ، أمّا بنقص حکم قد تقرر، أو زیادهٔ حکم. علی أن النقص زیادهٔ حکم بلا شک.

نمی‌بینی که عیسی (ع) هنگامی که یهود خیال کردند که وی زیاده‌ای بر موسی ندارد، مانند خلیفه‌ای که نسبت به رسول گفتیم، به وی ایمان آوردند و اقرار کردند. پس چون عیسی حکمی را زیادهٔ کرد یا حکمی را که موسی تقریر فرمود نسخ کرد- چون عیسی رسول بود- یهود آن را تحمل نکردند. زیرا این فعل عیسی مخالف اعتقادشان بود و یهود به امر واقعی جاهل بودند و در پی قتل او برآمدند و قصه‌اش

همان است که خداوند در کتاب عزیزش درباره عیسی و یهود به ما اخبار فرمود. پس چون عیسی رسول بود زیادهٔ بر نسبت به پیغمبر پیشین را قبول کرد. یا به نقص حکمی«۱» که موسی تقریر فرمود یا به زیادهٔ بر حکم هر چند که نقص زیاده حکم است.

و الخلافهٔ الیوم لیس لها هذا المنصب و إنّما تنقص أو تزید علی الشرع الذی تقرر بالاجتهاد لا علی الشرع الذی شوفه به محمد رسول الله- ص- برای خلافت امروز چنین منصبی نیست و همانا نقص و زیادهٔ بر شرع مقرر به حسب اجتهاد مجتهدان (که در یک مسأله آرای گوناگون دارند) به وقوع می‌پیوندد (در حالی که حکم خدا در آن واقعه یکی بیش نیست) پس زیادهٔ و نقص به حسب اجتهاد پیش آمد نه به حسب حکم واقعی که رسول (ص) بدان مشافهتا مخاطب شد و أخذ کرد.

غرض این است که سالک کاشف، نسبت به قرآن زیادهٔ و نقصان أخذ نمی‌کند. زیرا قرآن را معصوم، از خداوند عالم به مشافهه گرفته است و معصوم از خطا مطلقا چه

خطای در فعل و چه خطای در قول و چه خطای در تلقی وحی و چه خطای در تبلیغ و تأدیه وحی و ... معصوم است. لذا ممکن است کاشف در مقام کشف خلاف مضمون روایتی را از خداوند عالم أخذ بنماید. زیرا مضمون روایت از راوی است و راوی معصوم نیست. ممکن است نقل به معنی کرده باشد ولی نادرست، و وهم در او رهزن شده باشد. چنانکه خود شیخ تصریح می‌کند.

فقد یظهر من الخلیفهٔ ما یخالف حدیثا ما فی الحکم فیتخیّل أنّه من الاجتهاد و لیس کذلک، و إنّما هذا الإمام لم یثبت عنده من جههٔ الکشف ذلک الخبر عن النبی- ص- و لو ثبت لحکم به و إن کان الطریق فیه العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم و لا من النقل علی المعنی، فمثل هذا یقع من الخلیفهٔ الیوم.

پس گاهی از خلیفه که حکم را از حق تعالی أخذ می‌کند، چیزی ظاهر می‌شود که مخالف حدیثی در حکمی است. پس خیال می‌شود که این اجتهاد است، حال اینکه اجتهاد نیست. مسأله این است که نزد این امام از جهت کشف ثابت نشده است که این خبر از نبی (ص) است و هر گاه برایش ثاب شده باشد به آن حکم می‌کند هر چند آن خبری که از جهت کشفش رد کرده است، طریق اسنادش همه روات عادل باشند که عادلی از عادلی روایت کرده باشند. امّا آن را وی عادل معصوم از وهم نیست و همچنین از نقل به معنی. پس مثل این رد از جهت کشف امروز برای خلیفه پیش می‌آید.

و کذلک یقع من عیسی علیه السلام فإنّه إذا نزل یرفع کثیرا من شرع الاجتهاد المقرر فیبین برفعه صورهٔ الحقّ المشروع الذی کان علیه النبیّ- ص- و لا سیما إذا تعارضت أحکام الأئمهٔ فی النازلهٔ الواحدهٔ،

فیعلم قطعا أنّه لو نزل وحی لنزل بأحد الوجوه، فذلک هو الحکم الإلهی و ما عداه و إن قرره الحقّ فهو شرع تقریر لرفع الحرج عن هذه الأمهٔ و اتساع الحکم فیها.

چنانکه از عیسی علیه السلام هنگامی که نازل شد واقع می‌گردد که بسیاری از شرع اجتهاد مقرر را رفع می‌کنند و به رفع آن جناب آن حکم شرع اجتهادی ظاهری را، صورت حق مشروعی که نبی (ص) بر آن بوده است آشکار می‌گردد، بخصوص آن گاه که احکام ائمه (مجتهدان) در نازله واحدی تعارض داشته باشد که قطعا معلوم است که اگر وجهی نازل شده یک وجه بیش نخواهد بود و آن حکم الهی است و ما عدای آن هر چند که حق تعالی تقریر فرموده باشد آن شرع تقریر است که برای رفع حرج از این

امت و اتساع حکم در آن مقرر شده است.

خلاصه سخن اینکه ولیّ آخذ از حق تعالی منصوصات شرع را رفع نمی‌کند بلکه احکام اجتهادی اختلافی را بر می‌دارد. چنانکه حضرت مهدی علیه السلام احکام اختلافی را بر می‌دارد و دین واقعی الهی را پیاده می‌کند و تقریر آرای مجتهدان توسط شرع یک جهتش این است که خداوند متعال رسول الله را به شریعت سهل و آسان مبعوث نمود و فرمود: یُرِیدُ الله بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (بقره: ۱۸۵).

[اینکه رسول الله (ص) فرمود: اگر با دو خلیفه بیعت می‌شد دومی را بکشید]

و أما قوله علیه السلام إذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الأخیر منهما- هذا فی الخلافهٔ الظاهرهٔ التی لها السیف و إن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما بخلاف الخلافهٔ المعنویهٔ فإنّه لا قتل فیها.

اما اینکه رسول الله (ص) فرمود: اگر با دو خلیفه بیعت می‌شد دومی را بکشید، این حکم درباره خلافت ظاهری است که در آن شمشیر به کار می‌رود، به خلاف خلافت معنوی که در آن قتلی نیست.

خلافت معنویه این است که افرادی هر یک صاحب مقام خلافت الهیه بوده باشند ولی مأموریت سفر چهارم را که من الحق الی الخلق است نداشته باشند. معلوم است که در این خلافت هیچ تزاحم صوری نیست زیرا که سر و کاری با امر و نهی اجتماع ندارند و هر یک مطابق کمال وجودی خودشان منصب الهیه دارند و به عالم خود محشورند. اما در خلافت ظاهره چون مبعوث به خلق است و حل و عقد امور را در دست دارد و باید نافذ الکلمهٔ باشد وجود دو خلیفه بدین عنوان موجب تضاد و سبب فساد اجتماع می‌گردد که بسط کریمه لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا (انبیا: ۲۲) مفید این معنی است و دور نیست که بر فرض صحت روایت إذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الأخیر منهما مراد این باشد که چون خلیفه تعیین شده بود و خدا و پیغمبر با او بیعت کردند که غدیر خم یکی از ادله و حجج ناطق و گویای این مدعاست، پس

اگر جز امیر المؤمنین علی (ع) دیگری ادعای خلافت بکند باید او را کشت که موجب فساد و هرج و مرج اجتماع و سدّ باب علم می‌گردد.

و إنّما جاء القتل فی الخلافة الظاهرة و إن لم یکن لذلک الخلیفة هذا المقام.

قتل در خلافت ظاهر آمده است هر چند که برای خلیفه اولی مقام خلیفه دوم و أخذ احکام مانند او نباشد.

۴۱۴

ظاهرا اشاره است به خلافت ظاهریه ابو بکر که حقا در مقام أخذ احکام و معارف الهی مانند علی علیه السلام نبود چنانکه ابن ابی الحدید گوید: «الحمد للّه لذی فضّل المفضول علی الأفضل لمصلحة اقتضاها التکلیف». و شاید این سخن شیخ از روی تقیه بوده که وضع روز اقتضای این سخن را داشت. چنانکه قاضی نور الله شهید در مجالس المؤمنین مدعی است که این آقایان در تقیه به سر می‌بردند و الله اعلم.

و هو خلیفة رسول الله- ص- إن عدل فمن حکم الأصل الذی به یخیل وجود إلهین و لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا و إن اتفقا.

پس این کسی که بر خلافت مقرر شده است او خلیفه رسول الله است اگر در میان مردم به عدل حکم کند. (و اگر به عدل حکم نکند او به حسب ظاهر خلیفه است و لکن خلیفه رسول الله نیست). این چنین کسی که دومی است و مردم با او بیعت کردند اگر او نیز نافذ الکلمة باشد خیال آن می‌شود که دو اله در وجود است. (یعنی چنانکه دو اله وجود ندارد دو خلیفه نافذ الحکم نیز بی‌معنی است) لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا اگر چه اتفاق کنند.

فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقدیرا لنفذ حکم أحدهما، فالنافذ الحکم هو الإله علی الحقیقة و الذی لم ینفذ حکمه لیس بإله و من هنا نعلم أن کلّ حکم ینفذ الیوم فی العالم فإنّه حکم الله عزّ و جلّ، و إن خالف الحکم المقرر فی الظاهر المسمی شرعا، إذ لا ینفذ حکم إلّا للّه فی نفس الأمر، لأن الأمر الواقع فی العالم أنّما هو علی حکم المشیئة الإلهیة لا علی حکم الشرع المقرر، و إن کان تقریره من المشیئة و لذلک نفذ تقریره خاصة و ان المشیئة لیس لها فیه إلّا التقریر لا العمل بما جاء به.

چه اینکه می‌دانیم هر گاه آن دو خدا به فرض، اختلاف می‌کردند حکم یکی از آن دو نافذ بود پس آن که نافذ الحکم است به حقیقت اله است و آن که حکم او نافذ نیست اله نیست. از آن جا که گفتیم آن که نافذ الحکم است اله است در می‌یابیم که آن چه امروز در عالم نافذ است حکم الله است. هر چند که در

ظاهر مخالف حکم مقرر شرعی است. زیرا هیچ حکمی نافذ نیست مگر اینکه در واقع و نفس الامر از خداست. چه امر واقع در عالم همانا بر حکم مشیت الهیه است، نه بر حکم شرع مقرر، هر چند که تقریر شرع مقرر نیز به مشیت الهیه واقع است. چه حق تعالی فقط تقریر شرع را خواسته است و خصوص همان تقریر نافذ است نه عمل به آن را.

آن چه از جانب خداوند عالم تنفيذ شده تقرير شرع است. که شرع مقرر گرديد. اما تنفيذ عمل به شرع مؤدی به إلجاء و اکراه است و لا إِكْراهَ فِی الدِّينِ و در صورت إلجاء تکليف صدق نمی‌کند و مستلزم تعطيل «لا يعد و لا يحصای» الهی می‌گردد. پس جميع افعال که به مشيت اشخاص به وقوع می‌پيوندد به مشيت الهی است که وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ الله (انسان: ۳۰) زيرا هر گونه قيام و قعود و حرکت و سکون که اطلاق فعل بر آن می‌شود همه منتهی به واجبند. پس مشيت اوست که همه جا را فرا گرفته است.

فالمشيئة سلطانها عظيم، و لهذا جعلها أبو طالب عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضی الحكم.

پس مشيت، سلطان عظيمی دارد. از اين جهت ابو طالب«۱» مشيت را عرش ذات قرار داده است.

و مشيّت را عرش ذات قرار دادن بدين جهت که عرش کرسی و تخت ملک است و ملک بر عرش قرار می‌گيرد تا اوامر خود را به طور استيلا بر ديگران انفاذ کند و چون مشيت حق بر همه حاکم است، لذا مشيت عرشی است که خداوند بر آن قرار دارد و خواسته‌های خود را بر ما سوايش تنفيذ می‌کند.

فلا يقع فی الوجود شیء و لا يرتفع خارجا عن المشيئة، فإن الأمر الإلهی إذا خولف هنا بالمسمی معصية، فليس الأمر إلّا بالواسطة لا الأمر التكوينی. فما خالف الله أحد قطّ فی جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم.

امر الهی بر دو قسم است: يکی امر به واسطه، يعنی امری که به واسطه انبيا آمده است که آن را امر تکليفی گويند. ديگر امر بلا واسطه که امر تکوينی است. معصيت مخالفت با امر تکليفی است. اما آن چه در وجود به وقوع می‌پيوندد از امر تکوينی است که همان وقوع مشيت است. پس کسی هرگز در جميع آن چه می‌کند با حق تعالی از حيث امر مشيّت مخالفت نکرده است. پس مخالفت از حيث امر به واسطه که امر تکليفی مقرر در شرع است واقع شده است فافهم.

و علی الحقيقة فأمر المشيئة أنّما يتوجه علی ايجاد عين الفعل لا علی من ظهر علی

یدیه فیستحیل أن لا یکون و لکن فی هذا المحل الخاص، فوقتا یسمی به مخالفهٔ لأمر الله، و وقتا یسمّی موافقهٔ و طاعهٔ لأمر الله و یتبعه لسان الحمد أو الذمّ علی حسب ما یکون و لمّا کان الأمر فی نفسه علی ما قررناه، لذلک کان مآل الخلق الی السعادهٔ علی اختلاف أنواعها.

حقیقت بر این است که امر مشیت یعنی امر تکوینی بلا واسطه متوجه به ایجاد عین فعل است نه بر اینکه از دست چه کسی ظاهر می‌شود. پس محال است که آن فعل تحقق نیابد. ولی فعل در این محل خاص، یک وقت مخالفت با امر الهی است و یک وقت موافقت و طاعت امر الهی و لسان حمد در اطاعت امر الهی است و ذم در معصیت آن و چون تمام افعال، به مشیت الهیه است مآل خلق به سعادت است به اختلاف انواع سعادت.

فعلی که از انسان صادر شده است اگر چنانچه مطابق با امر به واسطه تکلیفی نباشد معصیت است و ذم به او تعلق می‌گیرد و از آن حیث که همین فعل به حسب امر تکوینی مطابق با مشیت است مدح بدان تعلق می‌گیرد و چون جمیع افعال به حسب تکوینی مطابق امر مشیت است که تخلف بردار نیست لذا همه را از این حیث مظهر صدور و ظهور مشیت می‌بینند که جز این ممکن نیست. لذا مآل همه را به سعادت منتهی کرده است با انواع سعادت و به این دقیقه اشارت کرده است که فافهم.

پس اول چیزی که شامل حال همه شده است رحمت بود که از رحمت آمدند «و سبقت رحمته غضبه» و به سوی رحمت روند که «از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق». و ظاهر آیات قرآنیه که خلود در نار برای افرادی است، دلالت بر خلود صرف دارند نه خلود در عذاب، مثلا کلمه «اصحاب النار»، أولئِکَ أصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ. کلمه اصحاب، صرف هم صحبتی یعنی مصاحبت و هم نشینی را می‌رساند امّا دلالت ندارد که مصاحب نار مخلد در عذاب و یا معذب به عذاب آتش است. این نکته‌ای است که از امر مشیت که امتثال امر الهی است و از مصاحبت در قرآن استفاده شده است. مقام بسیار خطیر و مطلب بسیار دقیق است و حدیث خیلی مفصل در جوامع روایی آمده است و آخرین شفیع ارحم الراحمین است.

فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمهٔ وسعت کلّ شیء.

و أنّها سبقت الغضب الإلهی، و السابق متقدم.

و خداوند از لسان این مقام تعبیر فرمود که رحمت همه چیز را فرا گرفته است.

مراد از مقام همان است که در عبارت فوق فرمود: مآل همه به سعادت است بر حسب اختلاف انواع سعادت. یعنی چون رحمت رحمانیه که آن را رحمت امتنانی نیز گویند همه را فراسیده که جمیع موجودات اسماء اللّه‌اند و به امر بلا واسطه که امر تکوینی است در کارند و در حقیقت مؤتمر امر تکوینی الهی‌اند که اقتضای اسماء این است.

و رحمت او بر غضب الهی سبقت گرفته است.

مشیت الهی جمیع أشیاء را فرا گرفته و رحمت او همه أشیاء را فرا گرفته است. پس رحمت او مشیت ذاتیه عام اوست که سابق بر هر چیز است و رحمت هم سابق بر هر چیز است و چون رحمت، ذاتی است و عین ذات است و غضب عارضی است، رحمت سابق بر غضب است.

و سابق متقدم است.

یعنی متقدم است هم در وجود و هم در انفاذ امر و معنی این سخن این است که ذاتی حاکم است و عرضی محکوم و زایل، پس رحمت حاکم و دایم است و آخرین شفیع ارحم الراحمین است که بر غضب غلبه می‌کند.

فإذا لحقه هذا الذی حکم علیه المتأخر حکم علیه المتقدم فنالته الرحمهٔ إذ لم یکن غیرها سبق، فهذا معنی سبقت رحمته غضبه.

پس چون عبد را حکم غضبی که متأخر است لاحق شد، متقدم که سابق است بر آن حاکم می‌شود و عبد را از دست منتقم می‌گیرد. پس رحمت می‌رسد عبد را، چون غیر از رحمت سابقه‌ای نبود.

مراد از منتقم خود غضب است که رحمت، به علت سبقش عبد را از دست این منتقم می‌گیرد. این است معنی سبق رحمت بر غضب.

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق

من رحمهٔ بدا و الی رحمهٔ یؤول

لتحکم علی ما وصل إلیها فإنّها فی الغایهٔ وقفت و الکلّ سالک إلی الغایهٔ، فلا بد من الوصول إلیها، فلا بد من الوصول الی الرحمهٔ و مفارقهٔ الغضب، فیکون الحکم لها فی کلّ واصل إلیها بحسب ما تعطیه حال الوصول إلیها.

تا رحمت به هر کسی که به رحمت رسیده حکم کند. چه اینکه رحمت توقف نمی‌کند مگر در غایت و نهایت. (که اول عین آخر است. چه رحمت الهیه اول أشیاء است و هم

آخر أشیاء) و چون رحمت، غایت است و همه به سوی غایت سالکند. پس لا بدّ است به وصول به غایت پس لا بدّ است از وصول به رحمت و مفارقت غضب. پس حکم در هر عینی از اعیان که به غایت رسید رحمت راست لکن به حسب درجات و تفاوت طبقاتشان.

برای بعضی نعیم در عین جحیم است و برای بعضی در جنت است و برای بعضی دیگر در اعراف که بین جحیم و جنت است.

فمن کان ذا فهم یشاهد ما قلنا

و إن لم یکن فهم فیأخذه عنّا

پس هر که صاحب فهم است آن چه را ما گفتیم مشاهده می‌کند و اگر نیست از ما به تقلید ایمانی قبول کند و بگیرد.

فما ثم إلّا ما ذکرناه فاعتمد

علیه و کن بالحال فیه کما کنّا

و در واقع و نفس الامر جز اینکه ما گفتیم نیست و در این وجود دنیاوی چنان باش که ما بودیم.

فمنه إلینا ما تلونا علیکم

و منّا إلیکم ما وهبناکم منّا

پس از حق تعالی بر ما نازل شد آن چه که برای شما تلاوت کردیم و از ما به شما نازل شد آن چه از علوم و معارف به شما هبه کردیم.

و أما تلیین الحدید فقلوب قاسیهٔ یلینها الزجر و الوعید تلیین النار الحدید و إنّما الصعب قلوب أشد قساوهٔ من الحجارهٔ، فإن الحجارهٔ تکسرها و تکلسها النار و لا تلینها.

اما اینکه داوود تلیین حدید می‌کرد (آهن را نرم می‌کرد) اشاره است به اینکه به مواعظ و حکم و به تصرفات روحانیه دلهای قاسی جافی را نرم می‌کرد چنانکه آتش آهن را نرم می‌کند. (تلیین حدید، امر سهل است) دشوار، تلیین دلهایی است که از سنگ سخت‌ترند، زیرا سنگ را آتش می‌شکند و مکلّس می‌کند (پودر و آهک می‌کند) و نرمش نمی‌گرداند.

مقصود شیخ این است که دلهای قاسی را نرم کردن مشکل‌تر از نرم نمودن آهن است.

زیرا خداوند در قرآن فرموده بعضی از دلها قساوتشان از سنگ بیشتر است. چرا خداوند نفرمود قساوت و سختی آنها از آهن سخت‌تر است، علتش این است که آهن به آتش نرم می‌شود اما سنگ به آتش می‌شکند و پراکنده می‌شود و آهک و نوره می‌گردد. پس

دلی که سخت‌تر از سنگ است امرش شدیدتر است و نصیحت در او کارگر نیست.«۱»

و ما ألان له الحدید إلّا لعمل الدروع الواقیهٔ تنبیها من الله: أن لا یتّقی الشیء الّا بنفسه، لأن الدرع یتّقی بها السّنان و السیف و السکّین و النّصل فاتّقیت الحدید بالحدید.

فجاء الشرع المحمدی ب «أعوذ بک منک»، فافهم، فهذا روح تلیین الحدید فهو المنتقم الرحیم و الله الموفق.

و حق تعالی آهن را برای او نرم نگردانید مگر برای ساختن زرهی که حافظ از دشمن است. این برای تنبیهی است از جانب خداوند به انسان که شیء، محفوظ و نگاه داشته نمی‌گردد مگر به خودش، زیرا انسان به وسیله زره خود را از نیزه و شمشیر و کارد و پیکان (که همه از آهنند) در امان می‌دارد. پس حدید به سبب حدید اتقاء شد و در شرع محمدی (ص) آمده است «أعوذ بک منک» فافهم.

این نکته که گفتیم روح تلیین حدید است پس خداوند منتقم و رحیم است و الله الموفق.

غرض اینکه ظاهر امر تلیین حدید این است که به وسیله حدید از آسیب آلات حدیدی دیگر اتقا می‌شود. این کالبد و پیکر امر است و سرّ و باطن و تأویلش که روح آن است اینکه ما از خداوند به خداوند پناه می‌بریم. یعنی از اسم منتقم که عین مسمی است (ذات حق) به اسم رحیم که آن هم عین مسمی است و سابق بر منتقم و رهایی بخش و حافظ عبد از دست منتقم- که غضب است- پناه می‌بریم. خداوند توفیق رسیدن به اسرار و حقایق این مطالب را مرحمت کناد.

۴۲۱

۱۸. فصّ حکمهٔ نفسیّهٔ فی کلمهٔ یونسیّهٔ

۱۸. فصّ حکمهٔ نفسیّهٔ فی کلمهٔ یونسیّهٔ نفس ناطقه انسانی چون حاوی صفات الهی و صفات کونی و معانی کلی و جزئی است مظهر اسم شریف جامع است. اسم جامع به عدد سور قرآنی است. اسماء الله به عدد سوره‌های قرآن می‌باشند و جامع یک صد و چهارده است. کلمه جامع را در موارد احاطه و شمول به کار می‌برند. چنانکه جفر جامع می‌گویند و چون نفس ناطقه انسانی به این لحاظ مظهر اسم جامع است، برزخ صفات مذکور است و از جنبه برزخیتش به أبدان تعلق گرفته است. چه برزخ آن است که صفت طرفین در او جمع باشد. طرفی که روحانی محض است و طرفی که جسمانی صرف است. لذا خلیفهٔ الله است. فص سلیمانی و داوودی در خلافت بود و به همین مناسبت، فص یونسی را بعد از آنها آورده است.

اینکه کلمه یونسیه را با حکمت نفسیه مقارن کرد از این روست که نفس را با یونس علیه السلام شباهتهاست. چنانکه خداوند یونس را در دریا به حوت مبتلا کرد، نفس را نیز به تعلق در جسم مبتلا نمود و چنانکه یونس در ظلمات ندا کرد که: لا إِلهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحانَکَ إِنِّی کُنْتُ من الظّالِمِینَ (انبیا: ۸۷) و خداوند در حق او فرمود: وَ نَجَّیْناهُ من الْغَمِّ وَ کَذلِکَ نُنْجِی الْمُؤْمِنِینَ (انبیا: ۸۹). همچنین نفس در عین ظلمات طبیعت و بحر هیولانی و جسم ظلمانی به رب خود توجه نمود، پس وحدانیت حق و فردانیتش برای او منکشف شد و به آن اقرار و به عجز و قصور خود اعتراف کرد، پس خداوند، او را از مهالک طبیعت نجات داد و در انوار شریعت و طریقت و حقیقت داخل نمود. در مقابل آن ظلمات ثلاث که ظلمات طبیعت و بحر هیولانی و جسم ظلمانی باشند. از رسول الله حدیث است که «الشریعهٔ اقوالی و الطریقهٔ افعالی و الحقیقهٔ احوالی».

۴۲۲

و خداوند به نفس ناطقه نعیم روحانی را در عین جحیم جسمانی روزی نموده است.

نیز مقارنه کلمه یونسی با حکمت نفسی از مناسبات دیگر بین نفس و یونس است.

حوت رحم، نطفه مشتمل بر روحانیت نفسی را که انوار آن مجرد است می‌بلعد و در ظلمات ثلاثی که یکی رحم و دیگر مشیمه و دیگر پوست نازکی است که جنین در آن قرار می‌گیرد جای می‌دهد و نیز از جهات دیگر مناسباتی است که راسخون در علم می‌دانند.

لا إِلهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحانَکَ إِنِّی کُنْتُ من الظَّالِمِینَ ذکر یونسی است و در این فص از ذکر و ذاکر و مذکور سخن می‌گوید.

[خداوند نشئه انسانیه را به کمال و تمامش آفریده است]

اعلم أن هذه النشأة الإنسانیة بکمالها روحا و جسما و نفسا خلقها الله علی صورته، فلا یتولّی حلّ نظامها إلّا من خلقها، إمّا بیده- و لیس إلّا ذلک- أو بأمره.

بدان خداوند این نشئه انسانیه را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خود آفریده است. پس کسی نمی‌تواند حل نظام این نشئه انسانی را متولّی و مباشر گردد مگر آن کس که او را خلق کرده و آن حق سبحانه است (خلق، نقش خداوند متعالند، نقش او را حق نداری به هم بزنی و ضایع کنی مگر جایی که خود نقاش فرمان داده باشد. مثل اجرای حدود و نحو آن). و حل نظام نشئه انسانی نیست مگر به دست او یا به امر او.

که الله یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها (زمر: ۴۲) این آیه مشعر است که بدون واسطه امر تکلیفی تشریعی است و آن جا که به امر اوست به واسطه امر تکلیفی تشریعی است.

و من تولّاها بغیر أمر الله فقد ظلم نفسه و تعدّی حدّ الله فیها و سعی فی خراب ما أمره الله بعمارته.

و هر کس به غیر از امر الهی متولی حل نظام این نشئه انسانی گردد به نفس خود ظلم کرده است.

چنانکه فرمود: وَ من یَتَعَدَّ حُدُودَ الله فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ (بقره: ۲۲۹) و از حد الهی تجاوز کرده است. در خراب کردن چیزی سعی کرده که خداوند به امارتش امر فرمود.

و أعلم أن الشفقة علی عباد الله أحقّ بالرعایة من الغیرة فی الله.

بدان که شفقت بر بندگان خدا به رعایت نمودن سزاوارتر است از غیرت در خداوند.

در دین الهی که همیشه اسلام بوده این حقیقت اصیل است که «الحدود تدرأ بالشبهات» چنانکه در حدیث آمده است. چون در اجرای حدود مانند اجرای طلاق سختگیری بسیار شده است. نباید در این امور مسامحه کرد. بدون اثبات جرم، حدود جاری نمی‌شود و به محض پیشامد شبهه، حدود رفع می‌شود. وجه سختگیری نیز معلوم است که اجرای حدود در اعراض انسان از طایفه و همکار بلکه اعقاب و مطلق دودمان و حواشی و اطراف و أذناب مؤثر است و موجب هتک حرمت خیلی‌ها و خاطره تلخ و یادگار بد

برای خانواده‌های است و مفاسد بسیار دیگر نیز در بر خواهد داشت که هر انسان آشنا به اوضاع جامعه یعنی جامعه شناس و روان شناس بدانها پی می‌برد. باید در نظر داشت که در حدود، عمده صورت ارعاب و ایعاد برای حفظ نظام انسانی است و چنان است که حضرت سجاد علیه السلام فرمود: جهنم تازیانه خداست تا مردم را با آن تازیانه به بهشت بکشاند و چون به روایات وارده در اجرای حدود و اعمال انتقام در ازای معاصی و ذنوبی که حد و یا تعزیر بر می‌دارند رجوع کنیم، می‌بینیم که سفرای الهی به قدری در حفظ عرض و شخصیت اشخاص صحبت به میان آوردند و در اجرای حدود احتیاط به کار بردند که معرف اهمیت موضوع است. یعنی در اجرای حدود احتیاط تام لازم است و شتاب در آن نکوهیده است. شیخ أکبر در این موضوع اموری را پیش آورده که هر یک به نوبه خود بسیار جالب و دلنشین و مقبول عقلای هر فریق است. هر چند انسان باید بداند کسی که حرمت دین خدا را مراعات نکرده حرمت ندارد و به فرض اگر حد هم بخورد این حد در مقابل عواقب وخیمی که در عالم ابد در پیش دارد چنان است که به قول ملای رومی در مثنوی: حد اینجا ختنه کردن است و عذاب آن جا خصی نمودن، و دیگر این که

لطف حق با تو مداراها کند

چون که از حدّ بگذرد رسوا کند.

أراد داود بنیان البیت المقدس فبناه مرارا، فکلّما فرغ منه تهدّم، فشکا ذلک إلی الله فأوحی الله إلیه أن بیتی هذا لا یقوم علی یدی من سفک الدماء، فقال داود یا ربّ ألم یکن ذلک فی سبیلک؟ قال بلی! و لکنهم أ لیسوا عبادی؟ قال یا ربّ فاجعل بنیانه علی یدی من هو منی، فأوحی الله الیه أن ابنک سلیمان یبنیه. فالغرض من هذه الحکایة مراعاة هذه النشأة الإنسانیة، فإنّ إقامتها أولی من هدمها.

داوود بنیان بیت مقدس را اراده کرده و آن را چند بار بنا کرد و هر گاه که از بنا فارغ

می‌شد خراب می‌شد، وی به خداوند شکایت برد، خداوند به او وحی کرد که خانه من بیت المقدس با دستی که خون ریخت به پا نمی‌شود. داوود علیه السلام گفت: ای خدای من مگر قتل در راه تو نبود؟ گفت: چرا ولی مگر آنان بندگان من نبودند؟ گفت: ای خدای من پس بنیان آن را بر دست کسی که از من است قرار بده. خداوند به او وحی فرمود که فرزند تو سلیمان آن را بنا می‌کند. غرض از این حکایت مراعات این نشئه انسانی است که اقامه نمودن این نشئه بهتر از هدم آن است.

ا لا تری عدوّ الدین قد فرض الله فی حقّهم الجزیة و الصلح إبقاء علیهم، و قال وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى الله.

نمی‌بینی که خداوند در حق عدو دین، جزیه و صلح فرض فرمود برای ابقای آنان و فرمود: وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ. (انفال: ۶۱).

أ لا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرّع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو فإن أبى فحينئذ يقتل؟
نمی‌بینی بر کسی که قصاص واجب شد چگونه برای ولیّ دم فدیه یا عفو را تشریع فرمود. پس اگر ابا کرد پس آن گاه قاتل کشته می‌شود.

امیر علیه السلام در کتاب بیست و سوم نهج البلاغه در وصیتش راجع به ابن ملجم فرمود: اگر عفو کنم برای من قربت است و برای شما حسبه.«۱» عفو کنید آیا دوست ندارید که خداوند شما را بیامرزد.

أ لا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية أو عفا، و باقى الأولياء لا يريدون إلّا القتل، كيف يراعى من عفا و يرجّح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا.

نمی‌بینی که خداوند سبحان حکم فرمود: هر گاه در جماعتی از اولیای دم یکی از آنان راضی به دیه شد و عفو کرد و باقی اولیای دم جز قتل را نمی‌خواهند، خداوند سبحان، مراعات حرف آن که را عفو کرد فرمود و ترجیح داد بر آن کسی که عفو نکرد، لذا قاتل به قصاص کشته نمی‌شود.

أ لا تراه عليه السلام يقول فى صاحب النّسعة إن قتله كان مثله؟ و نمی‌بینی که رسول الله (ص) فرمود که اگر صاحب نسعه را بکشند آن شخص کشنده

مثل قاتل، ظالم خواهد بود.«۱»

أ لا تراه تعالى يقول وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها؟ فجعل القصاص سيئة، أى يسوء ذلك القتل (الفعل- خ) مع كونه مشروعا. فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ لأنّه على صورته. فمن عفا عنه و لم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحقّ به إذا أنشاه له، و ما ظهر بالاسم الظاهر إلّا بوجوده فمن راعاه فإنّما يراعى الحقّ.

آیا نمی‌بینی که خداوند فرمود: وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها (شوری: ۴۰) که قصاص را سیئه قرار داد زیرا این قتل با اینکه مشروع است آزار می‌رساند. و سوء دارد پس هر کس که عفو کرد و اصلاح نمود أجر او بر خداست. فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ.

(شوری: ۴۰) زیرا آن کس که معفو شد بر صورت حق تعالی است. از این جهت فرمود که اجرش بر خداست (چون خلق نقش الهی هستند و جز خدا کسی حق تباه کردن این نقش را ندارد). پس کسی که قاتل را عفو کرد و او را نکشت أجر او بر کسی است که آن معفو عنه بر صورت اوست و آن حق تعالی است، زیرا حق تعالی أحق است به عفو از بنده خود، زیرا بنده خود را برای خود انشاء کرده است تا مظهر اسماء و صفاتش باشد و حق تعالی به اسم ظاهر، ظاهر نشده است مگر به وجود عبد، پس هر که مراعات انسان را نمود همانا مراعات حق را نموده است.

و ما یذمّ الإنسان لعینه و إنّما یذمّ لفعله، و فعله لیس عینه، و کلامنا فی عینه و لا فعل إلّا للّه و مع هذا ذمّ منها ما ذمّ و حمد، منها ما حمد، و لسان الذمّ علی جهة الغرض مذموم عند الله، فلا مذموم إلّا ما ذمّه الشرع، فإن ذمّ الشرع لحکمة یعلمها الله أو من أعلمه الله، کما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع و ارداعا للمتعدی حدود الله فیه.

انسان از جهت عینش یعنی ذاتش مذموم نیست بلکه از جهت فعلش مذموم است و فعل او عین او نیست و کلام ما در عین اوست (پس عین او باطل و خراب از جهت فعل او نمی‌گردد) و فعلی نیست مگر برای خدا و با وجود این بعضی از افعال، مذموم و بعضیها محمود است و لسان ذم بنا بر جهت غرض، مذموم عند الله است. پس مذمومی نیست مگر آن چه را شرع مذمت کرده است. زیرا ذم شرع برای حکمتی است که آن را

خداوند می‌داند یا آن کسی که خداوند به او اعلام فرمود. چنانکه قصاص، مشروع شده است برای مصلحتی که ابقای این نوع است و ارداع یعنی رد نمودن متعدی است حدود الله تعالی را.

غرض این است که حسن و قبح، شرعی عقلی است و آن چه را که شارع مقدس مذموم دانسته است روی حکمتی است که خدا و نماینده او بدان داناست امّا لسان ذم عباد از جهت عدم موافقت أشیاء و احوال با غرضشان است و این لسان ذمی که به وفق غرض است در نزد حق تعالی مذموم است که هر چه را بنده مطابق میل خود و غرض خود نبیند آن را مذمت کند. این است معنی عبارت فوق که گفت مذموم عند الله است و به ترکیب نحوی مذموم خبر لسان است که عبارت چنین می‌شود: «لسان الذمّ علی جهة الغرض مذموم عند الله».

وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِی الْأَلْبابِ و هم أهل لبّ الشیء الذین عثروا علی اسرار النوامیس الإلهیة و الحکمیة.

و در این باره آیه نازل شده است: وَ لَكُمْ فى الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِى الْأَلْبابِ (بقره: ۱۷۹) و اولی الألباب اهل لب شیء هستند. آن کسانی که بر اسرار نوامیس الهیه یعنی شرایع الهیه و حکمیه (یعنی احکامی که به اقتضای عقل است) اطلاع دارند.

و إذا علمت أن الله راعى هذه النشأة و أقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لک بذلک السعادة فإنّه ما دام الإنسان حيّا، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له و من سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له.

و چون دانستی که خداوند، مراعات این نشئه و اقامه این نشئه را نموده است، پس تو به مراعات این نشئه سزاوارتری. زیرا به این مراعات، برای تو سعادت حاصل می‌شود، زیرا انسان تا زنده است امید می‌رود صفت کمالی را که برای آن خلق شده تحصیل کند و هر کس، سعی در هدم و خراب نمودن انسان کرد، پس هر آینه در منع وصول آن شخص به چیزی که برای آن خلق شده سعی نموده است.

و ما أحسن ما قال رسول الله- ص- ألا أنبئكم بما هو خير لكم و أفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم و يضربون رقابكم؟ ذكر الله.

و چه نیکوست آن چه رسول الله فرمود: (آیا به شما خبر ندهم آن چه را که برای شما بهتر و برتر از آن است که عدوتان را ببینید و گردنشان را بزنید و آنان گردن شما را بزنند؟ آن

ذکر الله است.

یعنی آنی که از جهاد فی سبیل الله و شهادت در سبیل الله بهتر و برتر است آن ذکر الهی یعنی به یاد او بودن و مراعات حکم او نمودن است. ظاهرا غرض شیخ این است که می‌خواهد از آیه وَ لَكُمْ فى الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِى الْأَلْبابِ (بقره: ۱۷۹) استفاده کند که اهل لب کسانی هستند که به یاد خدا حیات قاتل را بر قتل او ترجیح می‌دهند تا به کمال مطلوب نهایی‌اش که غایت کمال انسانی است نایل گردد و چون فص یونسی است و ذکر یونسی را مقام والایی است سخن را به ذکر الله کشانده است.

و ذلک إنّه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلّا من ذكر الله الذكر المطلوب منه.

از این رو ذکر، افضل از جهاد و شهادت فی سبیل الله است که قدر این نشئه انسانی را نمی‌داند مگر کسی که ذاکر حق تعالی است به ذکری که از او خواسته شده است.

فإنّه تعالی جلیس من ذکره، و الجلیس مشهود الذاکر و متی لم یشاهد الذاکر الحقّ الذی هو جلیسه فلیس بذاکر.

چه اینکه حق تعالی جلیس ذاکر است و جلیس، مشهود ذاکر است و هر گاه ذاکر حق تعالی را که جلیس اوست مشاهده نکند ذاکر نیست.

حقیقت ذکر عبارت است از تجلی حق لذاته بذاته از حیث اسم متکلم بودن برای اظهار صفات کمالیه و وصف به نعوت جلالی و جمالی در مقام جمع و تفصیل و این حقیقت را مراتب است. اعلای آن ذکر حق تعالی است نفس خود را به اسم متکلم، که متکلم به حمد و ثنا بر نفس خود است. مرتبه دوم آن ذکر ملائکه مقربین و تحمید و تسبیح أرواح است مر رب خودشان را.

مرتبه سوم ذکر ملائکه سماوی و نفوس ناطقه مجرده است. چهارم ذکر ملائکه ارضی و نفوس منطبعه«۱» با اختلاف مراتبشان و مرتبه پنجم آن ذکر أبدان است و اعضایی که در أبدان است و هر ذاکری به لسانی که به او اختصاص دارد رب خود را ذکر می‌گوید.«۲»

فإن ذکر الله سار فی جمیع العبد لا من ذکره بلسانه خاصة، فإنّ الحقّ لا یکون فی ذلک الوقت إلّا جلیس اللسان خاصة، فیراه اللسان من حیث لا یراه الإنسان بما هو راء و هو

البصر.

زیرا ذکر الله در جمیع اجزای عبد ساری است نه آن کسی که فقط به لسانش ذاکر حق است. زیرا در این هنگام، حق تعالی فقط جلیس لسان است. پس لسان حق را می‌بیند و انسان حق را نمی‌بیند.

پس هر چیزی را نصیبی از صفات سبعه کمالیه«۱» است. زیرا لسان که ذاکر است و جلیس است باید به آن صفات، متصف باشد و خلاصه لوازم وجود در همه موجودات هست جز آن که در بعضی‌ها ظاهر و در بعضیها باطن است.

فافهم هذا السّر فی ذکر الغافلین. فالذاکر من الغافل حاضر بلا شک، و المذکور جلیسه فهو یشاهده و الغافل من حیث غفلته لیس بذاکر: فما هو جلیس الغافل.

پس این سرّ را در ذکر غافلان بفهم چه ذاکر که زبان شخص غافل است بلا شک حاضر است و مذکور او که خدای اوست جلیس اوست. پس این ذاکر یعنی زبان مذکورش را که حق است مشاهده می‌کند و غافل، که خود شخص است از جهت غفلتش ذاکر نیست. پس حق جلیس غافل نیست.

فالإنسان کثیر، ما هو أحدی العین، و الحقّ أحدی العین، کثیر بالأسماء الإلهیة کما أن الإنسان کثیر بالاجزاء و ما یلزم من ذکر جزء ما ذکر جزء آخر. فالحقّ جلیس الجزء الذاکر منه و الآخر متصف بالغفلة عن الذکر و لا بد أن یکون فی الإنسان جزء یذکر به یکون الحقّ جلیس ذلک الجزء فیحفظ باقی الاجزاء بالعنایة.

چه اینکه انسان، کثیر است که مرکب از حقایق مختلفه روحانیه و جسمانیه است احدی العین نیست و حق تعالی، احدی العین است و به اسماء الهیه کثیر است. چنانکه انسان به أجزأ کثیر است و از ذکر جزئی از انسان، ذکر جزء دیگر لازم نمی‌آید. پس حق جلیس جزء ذاکر انسان است و جزء دیگر انسان، متصف به غفلت است و ناچار باید در انسان جزء ذاکری باشد و حق جلیس آن جزء باشد و باقی أجزاء به عنایت آن محفوظ باشند.

چنانکه عالم به وجود انسان کامل که در همه احوال خدا را می‌پرستند محفوظ است و دنیا خراب نمی‌شود و اهل آن مادامی که کامل در میان آنهاست

مستأصل نمی‌گردد.«۱»

اگر بگویی عبد محفوظ است مادامی که جزئی از او ذاکر است پس چگونه موت بر او طاری می‌شود جواب اینکه: و ما یتولّی الحقّ هدم هذه النشأة بالمسمّی موتا، و لیس بإعدام کلّی و إنّما هو تفریق، فیأخذه الیه.

آن چه حق تعالی هدم و خرابی این نشئه را متولی می‌گردد که مرگ نامیده می‌شود اعدام کلی نیست بلکه تفریق أجزاء است. پس خداوند عبد را به سوی خود می‌گیرد.

اشاره است به آیه الله یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ (زمر: ۴۲) و آیات دیگر که به توفی و متوفی آمده است و توفی، أخذ شيء است بتمامه.

و لیس المراد إلّا أن یأخذه الحقّ الیه، وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ فإذا أخذه الیه سوی له مرکبا غیر هذا المرکب من جنس الدار التی ینتقل إلیها، و هی دار البقاء لوجود الاعتدال.

و مراد و مطلوب انسان جز این نیست که حق تعالی او را به سوی خود بگیرد.

وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ«۲» و چون خداوند عبد را به سوی خود گرفت، برای او مرکبی غیر از این مرکب بدن دنیایی، از جنس آن دار که دار بقاء است و به آن منتقل می‌شود تسویه می‌نماید. زیرا اعتدال، وجود دارد.

تکامل برزخی انسان

مقصودش این است که انسان را چنانکه مزاج جسمانی از اجتماع عناصر مادی حاصل می‌شود و دارای شکل خاصی می‌گردد. همچنین وی را مزاجی از اجتماع قوای روحانیه و هیئات و ملکاتی که در نشئه دنیا حاصل کرده است می‌باشد و این مزاج روحانی به بطلان مزاج جسمانی باطل نمی‌گردد. چنانکه فناء تعیّن بدن معین موجب فنای نفس ناطقه نمی‌گردد. اعتدال مزاج، هم در نشئه دنیاوی باقی است، هم در نشئه اخراوی و این بدن اخراوی که از چنان قوا و هیئات و ملکات متمثل می‌گردد از خود نفس است، نه از خارج وی. خلاصه این بدن اخراوی همچون بدن دنیاوی مرتبه نازله

نفس ناطقه است و این نحوه تصور نفس ناطقه به صورت بدنهای پدید آمده از خود او را که به انشاء و ایجاد اوست، تناسخ ملکوتی گویند. در مقابل تناسخ ملکی که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است. در تناسخ ملکوتی بدنها در طول همند. به عبارت جامع‌تر بدن اخروی بعینه و شخصه همان بدن دنیوی است و بینشان فرقی جز به کمال و نقص نیست.

در روایات ما آمده است که صور أبدان اخروی مانند صور أبدان دنیوی است به طوری که چون آن را در آن جا بینی گویی این فلانی است و آن فلانی. این مطلب که ملکات و هیئات نفس در ما ورای طبیعت، ماده و ریشه بدن اخروی‌اند در صورت برزخی و تکامل انسان در برزخ اهمیت بسزا دارد.

فلا يموت أبدا، أى لا تفرق أجزاؤه.

پس هیچ گاه اجزای بدن نمی‌میرند یعنی متفرق نمی‌گردند.

لذا خداوند درباره ایشان فرمود: خالِدِينَ فِيها أَبَداً (جن: ۲۳) و نیز فرمود:

لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى (دخان: ۵۶).

مخلد نبودن اهل نار در عذاب

و أما أهل النار فمآلهم الی النعیم، و لکن فی النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تکون بردا و سلاما علی من فیها و هذا نعیمهم.

اما اهل نار مآلشان به نعیم است لکن در نار، زیرا صورت نار پس از انتهای مدت عقاب ناچار است بر هر کس که در آن است برد و سلام شود و این نعیمشان است.

محال آن است که هیچ گاه تحقق پیدا نمی‌کند و آن را ممتنع نیز می‌گویند. اگر در محاورات گفته شود محال به دست خدا ممکن می‌گردد، مراد از آن محال، امر دشوار است. مثلا ملای رومی گوید:

هر محال از دست او ممکن شود

هر حرون«۱» از دست او ساکن شود

یعنی هر امر دشوار در دست او، به وقوع می‌پیوندد و صورت می‌پذیرد. معجزاتی که انبیا اظهار می‌فرمودند از جانب حق تعالی بود در موطن مظاهرش اعنی با دست انسانهای کامل که ید الله و عین الله و لسان الله و محل مشیئة الله بودند. زیرا رب مطلق باید

در مظاهر کار خدایی بکند. بنا بر این تمام معجزات انبیا بر این مبناست که مظاهر کامله الهی به اذن الله که همان اتصاف آنان به اسماء و صفات الهی و فنایشان در حق تعالی است معجزات فعلی و قولی آوردند و معجزات فعلی آنان تصرفشان در ماده کائنات است. از آن جمله تصرف إبراهیم خلیل است در آتش نمرودی، با اینکه مصاحب آتش و در آتش بود ولی آتش برای او برد و سلام بود. پس صرف بودن در آتش موجب تعذیب آتش به شخص و إحراق شخص نمی‌گردد.

احوال انبیا شرح مقامات انسان است

بدان، خداوند در قرآن کریم احوال انبیا را به عنوان قصه و شرح حال آنان بیان نفرموده است. بلکه فرمود: این قصه‌ها برای کسانی که صاحب لبّند یعنی مغز دارند و قشر و پوست تو خالی نیستند عبرت است و مقصود از عبرت این است که انسان باید از این قصه‌ها عبور کند و این احوال را بیان مقامات انسان در دوره‌ها و کوره‌ها بداند و وقف شخص خاصی نداند هر چند صاحبان اسمائی به حکم نبوت تشریعی صاحب مقام خاصی بوده باشند و صحبت ما در ولایت است نه در نبوت تشریعی و ولایت است که به

اصطلاح اهل الله نبوت عامه است. در قرآن و روایات و در این کتاب فصوص و فتوحات و قاطبه کتب مدونه در حکمت متعالیه و عرفان علمی و عملی باید این چند امر را در نظر داشت:

یکی وحدت شخصی وجود صاحب مظاهر و مراتب.

دیگر بیان مقام بودن احوال یک یک از سفرای الهی.

دیگر فرق گذاشتن بین امور تشریعی و تکوینی که قرآن و این کتاب مانند سفرنامه معراجیه رسول الله بیان سرگذشت و احوال أطوار وجودی انسانی است.

غرض اینکه دور نیست مقام إبراهیم را مثل دیگر مقامات انسانهای کامل ملاک و مکیال مصاحبت انسان با آتش بگیریم که خداوند برای آن که ما درک کنیم که ممکن است انسان در آتش باشد و نسوزد، آیت و نمونه‌ای را به ما نشان داد. نسوختن او به تجلیات الهی است که حق تعالی به تجلی در ذات بندگان و مظاهرش آتش را بر آنها سرد کند و این انسان به اصطلاح اهل عرفان ابراهیمی المشهد بشود و خداوند در آخر سوره مبارکه یوسف فرموده است: لَقَدْ کانَ فی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِی الْأَلْبابِ

(یوسف: ۱۱۱) پس واقعه إبراهیم خلیل با آتش را در این نشئه به عنوان راه حلی برای خلاص از تعذیب نار نشئه آخرت برای کسانی که حق تعالی اخبار فرموده که در آتش مخلّدند قرار دهیم که خالد در آتش باشند و صرف مصاحبت با آتش داشته باشند و اصحاب نار باشند ولی در عذاب نباشند. چنانچه در این فص یونسی و فص اسماعیلی و دیگر جاهای فصوص عنوان شده است که همه بندگان به حسب تکوین، امر بلا واسطه الهی را که امر تکوینی است نه تشریعی انجام می‌دهند و همه آنان وجودا مرحومند یعنی رحمت رحمانیه شامل حال همگان است به این معنی که وجود رحمت است و هر چیز که نعمت وجود یافت مرحوم است.

همان طور که شیخ أکبر این بیست و هفت کلمه فصوص را مرآت مقامات انسان قرار داده است و هیچ یک از این فصوص ارتباط به شخص خاص ندارد و مربوط است به مقام ولایت، و احوالی که از انبیای مسمّا به نام مخصوص نام می‌برد اختصاصی به صاحبان آن اسم از جنبه ولایت ندارد هر چند به حسب تشریع، صاحب منصب الهی‌اند که یکی نبی و دیگری رسول می‌باشد.

بنا بر این اسماء انبیا و انسانهای کامل در قرآن هر یک میزانی برای حال هر انسانی است که خود را به این کتاب که میزان قسط و عدل الهی است عرضه بدارد تا ببینند در چه مقامی از مقامات ولایت است. مثلا

آیا عیسوی المشهد است یا موسوی المشرب یا آدمی المقام و یا نوحی المنزلة و یا ادریسی المکانة و همچنین در یک یک از کلمات تامه، پس یک حال إبراهیم علیه السلام بیان شرح حال انسان خالد در نار اخروی است و همچنین احوال دیگرش برای دیگر احوال انسانهایی که در دوره‌ها و کوره‌های بی‌حد و عوالم «لا یعد و لا یحصی» و أطوار و شئونات وجودی هستند وفق می‌دهد. همچنین شرح حال یک یک انبیا همه شرح حال انسان است. ظاهر امر، امری ظاهری است و برای کسانی که صاحبان اسرارند اقرء و ارقأ.

فنعیم أهل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل الله حین ألقی فی النار.

پس نعیم اهل نار بعد از آن که منتقم، حقوق الله تعالی و حقوق خلق را از مجرم استیفا کرد، نعیم خلیل الله می‌شود زمانی که در آتش انداخته شد.

القای إبراهیم خلیل علیه السلام در آتش و برد و سلام شدن آتش برای او گویا نموداری بر تنبیه و تفهیم انسان به حقیقتی است و آن حقیقت اینکه کسی در نار باشد و

از اصحاب نار باشد و از نار متألم نگردد. چنانکه گفتیم از صرف مصاحبت با نار استفاده تألم از نار نمی‌شود. چنانکه زبانیه تسع عشر ملائکه‌اند و خداوند در قرآن فرمود:

عَلَیْها تِسْعَةَ عَشَرَ وَ ما جَعَلْنا أصْحابَ النَّارِ إلَّا مَلائِکَةً (مدثر/ ۳۰ و ۳۱).

فإنه علیه السلام تعذّب برؤیتها و بما تعوّد فی علمه و تقرر من أنّها صورة تؤلم من جاورها من الحیوان و ما علم مراد الله فیها و منها فی حقّه، فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا و سلاما مع شهود الصورة الناریة فی حقّه و هی نار فی عیون الناس.

فالشیء الواحد یتنوع فی عیون الناظرین: هکذا هو التجلی الإلهی. فإن شئت قلت إنّ الله تجلّی مثل هذا الأمر.

و إن شئت قلت إنّ العالم فی النظر إلیه و فیه مثل الحقّ فی التجلّی.

چه اینکه إبراهیم (ع) به رؤیت آتش عذاب دید به آن چه در علمش معتاد و مقرر بود که آتش صورتی است که به هر جانداری که به آن نزدیک شود ألم می‌رساند و مراد خدا را در آتش و از آتش در حق

خودش ندانست (که در عین عذاب راحت باشد و در عین جحیم، نعیم). پس بعد از وجود این آلام برد و سلام را با شهود صورت ناریه در حق خود دید و آن نار در چشم مردم نار بود (و برای إبراهیم (ع) راحت).

پس یک چیز در چشم بینندگان، گوناگون می‌شود. همچنین است تجلی الهی و اگر خواهی بگو تجلی الهی، مثل این امر است.

یعنی، متجلی که حق تعالی است در مرایای اعیان به صور مختلفه چنان است که نار برای إبراهیم برد و سلام بود و در چشم بینندگان، آتش.

و اگر خواهی بگو: اعیان عالم در مرآت وجود حق به صورتهای مختلفه متجلی است هنگام نظر به حق تعالی و در حق تعالی. پس عالم، مثل حق است در ظهور و تجلی به صورتها.

فیتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر أو یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلّی: و کلّ هذا سائغ فی الحقائق.

پس عالم، در چشم ناظر به حسب مزاج ناظر، یا مزاج ناظر، به علت تنوع تجلی متنوع می‌گردد و هر یک از این دو وجه در حقایق سائغ و جایز است.

گاهی احکام تجلی بر متجلی له غلبه پیدا می‌کند که در این صورت وحدت بر کثرت غلبه می‌کند و اگر حکم متجلی له بر حکم تجلی غلبه کند احکام

کثرت بر وحدت غلبه می‌کند.«۱»

[فلو] أنّ المیت المتقول- أیّ میّت کان أو أیّ مقتول کان- إذا مات أو قتل لا یرجع إلی الله، لم یقض الله بموت أحد و لا یشرع (شرع- خ) قتله.

پس اگر میت و مقتول، هر میت و هر مقتولی که باشد، هنگامی که مرد یا کشته شد به حق تعالی رجوع نکند، خداوند به موت کسی حکم نمی‌کند و قتل او را تشریع نمی‌فرماید (برگشت به سخن قبلش نموده است که حق تعالی صورتی را که ساخته است تباه نمی‌کند و نقشه خود را ضایع نمی‌گرداند، بلکه میت و مقتول از محل سلطنت اسم ظاهر و ربوبیت آن خارج و در ولایت سلطان اسم باطن و عبودیت آن داخل شده است. پس از عبد بودن به در نرفته است.

فالکل فی قبضته: فلا فقدان فی حقّه فشرع القتل و حکم بالموت لعلمه بأن عبده لا یفوته: فهو راجع الیه. علی أن قوله وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ أی فیه یقع التصرّف و هو المتصرّف، فما خرج عنه شیء لم یکن عینه، بل هویّته هو عین ذلک الشیء و هو الّذی یعطیه الکشف فی قوله وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ.

پس همه در قبضه او هستند و فقدانی در حق تعالی نیست. پس قتل (قصاص) را و حکم به موت را مشروع فرمود. زیرا می‌دانست عبدش از او فوت نمی‌شود. پس عبد به حق تعالی راجع است علاوه اینکه در قول حق تعالی وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ آمده است. پس امر وجود به او برگشت می‌کند و متصرف همه است. یعنی متصرف اوست و کل أمرهم به او رجوع می‌نماید. پس متصرف و متصرف فیه که خلقند واحدند. پس چیزی از او خارج نشده است (یعنی ظاهر نشده است) که آن شیء عین حق نباشد بلکه هویت حق، عین آن شیء است و این مطلب (که هویت حق عین هویت اشیا است) همانی است که کشف در گفتار حق وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ عطا می‌کند. (یعنی از کشف چنین استفاده می‌شود که هویت حق عین هویت أشیاء است).

---

۱۹. فصّ حکمة غیبیّة فی کلمة أیّوبیّة

۱۹. فصّ حکمة غیبیّة فی کلمة أیّوبیّة قیصری گوید:

چون حق تعالی غیب الغیوب و هویت ساری در همه أشیاء است و به ایوب فرمود: ارْکُضْ بِرِجْلِکَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ که آب حیات حقیقی را از غیب برای او اظهار فرمود و او را از امراض حاصله از مسّ شیطان که همان بعد از جانب رحمان است تطهیر نمود و این آب پاک کننده در زیر پای او و غیب بود، لذا این حکمت را غیبیه نامید و خداوند فرمود: وَ کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ (هود: ۷) و از جنس همین آب بود که خداوند سینه رسول الله را شستشو داد. پس مراد از حکمت غیبیه ظهور حق برای ایوب است به سبب سلوک و ریاضت و طاعت و عبادت و حصول آب حیاتی که در عین ظلمات برای او حاصل شد به سبب صبر او در انواع بلاها و محنتها.«۱»

[سرّ حیات در آب ساری شده است]

اعلم أن سر الحیاة سری فی الماء فهو أصل العناصر و الأرکان و لذلک جعل الله من الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ: و ما ثمّ شیء إلّا و هو حیّ، فإنّه ما من شیء إلّا و هو یسبح بحمد الله و لکن لا یفقه تسبیحه إلّا بکشف إلهی و لا یسبّح إلّا حیّ، فکل شیء حیّ. فکلّ شیء الماء أصله.

بدان سرّ حیات در آب ساری شده است و این آب اصل عناصر و ارکان است. لذا خداوند هر چیز زنده را از آب قرار داده است و در واقع هیچ چیز نیست مگر اینکه حی است و در واقع هیچ چیز نیست مگر اینکه به حمد الهی تسبیح می‌کند و لکن تسبیح او دانسته نمی‌شود مگر به کشف الهی و تسبیح نمی‌کند مگر حی. پس همه چیز حی است و

آب اصل هر چیز است.

أ لا تری العرش کیف کان علی الماء لأنّه منه تکوّن فطفا علیه.

نمی‌بینی عرش چگونه بر آب است. زیرا عرش از آب متکوّن شده است. پس به روی آب برآمده است.

آبی که اصل هر چیز است نفس رحمانی است که همان هیولای کلی و جوهر اصلی و طبیعت کل است. قرآن می‌فرماید: کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ یعنی عرش بر آب است.

پس عرش فوق آب است. شیخ در تفسیر آن گوید: عرش از آب متکوّن است و لذا «طفا علیه» یعنی به روی آب برآمد و مرتفع شد و لذا عرش بر آب است. به مثل چنان است که کف از آب برآمده است که متکوّن از آب است و بر روی آب است. عرشی که از آب متکوّن شد و بر اوست بدین سان است.

فهو یحفظه من تحته، کما أنّ الإنسان خلقه الله عبدا فتکبّر علی ربّه و علا علیه، فهو سبحانه مع هذا یحفظه من تحته بالنظر إلی علوّ هذا العبد الجاهل بنفسه.

پس آبی که عرش از او متکوّن شده است حافظ عرش است. اما حافظ اوست از زیر او همچون انسان که خداوند او را عبد آفرید آن گاه بر خدای خود تکبر کرد و بر او علو نمود، با وجود این حق سبحانه حافظ او از زیر اوست (تحت، بودن خداوند در این مقام تحتیت متوهمی است که برای عبد متکبر پیش آمده است) با نظر به علوّ این عبد جاهل به نفس خود.

یعنی تحت بودن خداوند در این فرض به لحاظ نظر عبد متکبر بی‌خبر از خود است که خودش را بر رب خود عالی و فایق می‌بیند و مراد از عرش، ملک است که مقام استیلا و استوا و تسلط و قدرت است، چنانکه عرش صوری که کرسی و منبر و تخت است مقام انفاذ اوامر و دستورات شخص امیر مستولی و مسلط است.

و هو قوله علیه السلام لو دلیتم بحبل لهبط علی الله فأشار الی أن نسبهٔ التحت إلیه کما أنّ نسبهٔ الفوق إلیه فی قوله یَخافُونَ رَبَّهُمْ من فَوْقِهِمْ وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ. فله الفوق و التحت و لهذا ما ظهرت الجهات الستّ إلّا بالإنسان، و هو علی صورهٔ الرحمن.

و رسول (ص) فرمود: «لو دلیتم بحبل لحبط علی الله». یعنی اگر با ریسمانی آویخته بشوید به چاهی آن ریسمان بر خدا واقع می‌شود. اشاره به نسبت تحت دادن، به خداوند

چنان که نسبت فوق، به او داده می‌شود و خداوند فرمود: یَخافُونَ رَبَّهُمْ من فَوْقِهِمْ (نحل: ۵۰) وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ (انعام: ۱۸). پس فوق و تحت مر خدای راست و لذا جهات ششگانه ظاهر نشد مگر به بود انسان و انسان بر صورت رحمن است.

یعنی چون نسبت فوقیت و تحتیت و نسبت جمیع صفات متقابله به خداوند یکسان است، جهات ستّ به بود انسان ظاهر شد، زیرا وی بر صورت رحمن جامع صفات متقابله خلق شده است.

و لا مطعم إلّا الله، و قد قال فی حقّ طائفهٔ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراهَٔ وَ الْإِنْجِیلَ ثم نکر و عمّم فقال وَ ما أُنْزِلَ إِلَیْهِمْ من رَبِّهِمْ فدخل فی قوله وَ ما أُنْزِلَ إِلَیْهِمْ من رَبِّهِمْ کلّ حکم منزل علی لسان رسول أو ملهم، لَأَکَلُوا من فَوْقِهِمْ و هو المطعم من الفوقیهٔ التی نسبت إلیه و من تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ، و هو المطعم من التحتیهٔ التی نسبها إلی نفسه علی لسان رسوله المترجم عنه- ص-.

و مطعم نیست مگر حق تعالی (چه طعام روحانی و چه طعام جسمانی که شخص متغذی بدان در أطوار وجودی‌اش غذا می‌گیرد. مطعم آن، یعنی فایض آن حق تعالی است) و در حق طایفه‌ای فرمود: وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراهَٔ وَ الْإِنْجِیلَ (مائده: ۶۶) سپس به صورت تنکیر و تعمیم فرمود: وَ ما أُنْزِلَ إِلَیْهِمْ من رَبِّهِمْ (مائده: ۶۶) از فوق خودشان و از زیر پای خودشان می‌خوردند و چون نسبت فوقیت و تحتیت به حق تعالی یکسان است. پس اوست که از جانب فوق مطعم است که معارف و حکم را روزی می‌گرداند و از جانب تحت مطعم است که علومی را به سلوک یعنی به سبب سیر پاها که علم کسبی است روزی می‌گرداند. لذا رسول الله فرمود: «لو دلیتم بحبل لحبط علی الله» شیخ در تفسیرش بر قرآن فرمود: لَأَکَلُوا من فَوْقِهِمْ (مائده: ۶۶) یعنی علوم لدنی وَ من تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ (مائده: ۶۶) یعنی علوم کسبی.

و لو لم یکن العرش علی الماء ما انحفظ وجوده، فإنّه بالحیاهٔ ینحفظ وجود الحیّ ألا تری أن الحیّ إذا مات الموت العرفی تنحل أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلک النظم الخاص.

اگر چنانچه عرش بر آب نباشد محفوظ نمی‌ماند. چه اینکه وجود حی به حیات محفوظ است. نمی‌بینی که حی چون به موت عرفی بمیرد، اجزای نظام او منحل و قوای او از آن نظم خاص منعدم می‌شوند.

یعنی آب حیات که نفس رحمانی است مایه حیات ما سوی الله است و این نفس رحمانی است که آن را صادر نخستین می‌گویند و اسم خلق بر آن اطلاق نمی‌گردد. زیرا در خلق معنی تقدیر و اندازه نهفته است و صادر نخستین نفس رحمانی است که هنوز به مخارج حروف کلمات عالم امری و خلقی نخورده است و شرع مقدس فرمود: «اول ما خلق الله العقل». یعنی عقل اولین تعین است که بر آن صادر نخستین قرار گرفته است و آن صادر نخستین را «هبا» نیز می‌گویند. و اسماء بسیار دیگر.

صادر نخستین و خلق نخستین

غرض اینکه بین «اول ما صدر» و «اول ما خلق» فرق باید گذاشت و اگر کسی مانند آخوند ملا صدرا در اسفار اطلاق خلق بر صادر نخستین نفرمود، درست گفته است و این سخن با حدیث اول ما خلق الله منافات ندارد، بلکه مؤید آن است. در بعضی از روایات ما این صادر نخستین به عمود تعبیر شده که جمیع ممکنات متکی به این عمودند. مثل اینکه همه کلمات ملفوظ ما متکی به نفس ما یعنی دم ما می‌باشند و اگر نفس نباشد هیچ کلمه لفظی نداریم. بحث «اول ما صدر» را صدر الدین قونوی در نصوص و ابن فناری در شرح مصباح الانس و آخوند در مرحله علت و معلول اسفار و شیخ أکبر محیی الدین عربی در باب ششم فتوحات بتفصیل ذکر کرده‌اند. پس صادر نخستین و ماء حیات و هباء و هیولای کل و طبیعت کل و هویت ساریه همه اشاره به یک حقیقت دارند و به لحاظ اعتبارات به اسامی گوناگون موسوم شده‌اند.

از اول فص تا اینجا تمهید مقدماتی است در بیان حال ایوب علیه السلام. لذا اکنون گوید: قال تعالی لأیوب ارْکُضْ بِرِجْلِکَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ یعنی ماء بارد و شراب لما کان علیه من إفراط حرارة الألم، فسکّنه الله ببرد الماء.

الله تعالی به ایوب فرمود: ارْکُضْ بِرِجْلِکَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ (ص: ۴۲).

یعنی آب سرد و آشامیدنی است از آن جهت که افراط حرارت الم بر ایوب چیره بوده است. پس خداوند آن را به سردی آب تسکین داده است.

این ظاهر، عنوان باطن است که زمین نفس را باید به پای ریاضت و مجاهده زد تا آب حیات حقیقی از وی بجوشد و قلب را از امراض روحانی چنانکه بدن را از اسقام

جسمانی شستشو دهد که قابل فیض الهی گردد.

و لهذا کان الطب النقص من الزائد و الزیادهٔ فی الناقص و المقصود طلب الاعتدال، و لا سبیل إلیه إلّا أنّه یقاربه.

لذا علم طب، نقص در زاید و زیادت در ناقص است و مقصود، طلب اعتدال است و راهی به اعتدال نیست جز اینکه طبیب، مزاج را قریب به اعتدال می‌گرداند (یعنی طبیب در تداوی مزاج برای صحت مزاج و قرب وی به اعتدال، ناچار است که کیفیت زاید را تنقیص کند و ناقصه را ازدیاد بخشد تا مقصود که قرب به اعتدال است حاصل شود.

و إنّما قلنا و لا سبیل إلیه- أعنی الاعتدال- من أجل أن الحقائق و الشهود تعطی التکوین مع الأنفاس علی الدوام.

و اینکه گفتیم راهی به سوی اعتدال نیست از این جهت است که حقایق حکمیه و شهود ذوقی یقینی معطی تکوین با انفاس علی الدوام است (یعنی أشیاء در هر آن و نفسی علی الدوام متکوّن می‌شوند. چنانکه حق تعالی فرمود: بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ من خَلْقٍ جَدِیدٍ (ق: ۱۵) و تکوین بعد از انعدام است.

و لا یکون التکوین إلّا عن میل فی الطبیعهٔ انحرافا أو تعفینا.

تکوین نیست مگر از میلی که آن را در طبیعت انحراف یا تعفین گویند.

در طبیعت در مرکبات حیوانی میل پیش می‌آید و در مرکبات جز آن تعفین، مثلا اگر مزاج میوه یا شیر یا شیره یا غیر از اینها متغیر شد می‌گویند: آن شیء عفن شده است و عفونت پدید آمده است.

و فی حقّ الحقّ إرادهٔ و هی میل إلی المراد الخاص دون غیره و الاعتدال یؤذن بالسواء فی الجمیع، و هذا لیس بواقع، فلهذا منعنا من حکم الاعتدال.

و میل نسبت به جناب حق جلّ و علا، اراده نامیده می‌شود و اراده میل به مراد خاص است دون غیر آن و اعتدال، ایذان و اشعار به برابری در همه است و این معنی وقوع پذیر نیست لذا اعتدال را منع کردیم.

اعتدال به معنی برابر بودن اجزای مرکب طبیعی صورت پذیر نیست. مثلا اینکه در حیوانی اجزای عناصر آب و خاک و هوا و آتش، همه در مقدار و وزن به یک اندازه باشند. چنین مرکبی را جا و مکان

مشخص نمی‌تواند باشد. بلکه در هر موطنی که متکوّن شد باید در همان جا قرار بگیرد و در خارج چنین مرکبی نداریم. بلکه این فرد صرف

توهم است نه مفروض واقعی. تمام حیوانات عالم طبیعت خاکشان بر آبشان و آبشان بر هوایشان و هوایشان بر آتششان غلبه دارد و از تفاعل و کسر و انکسار خواص یک یک آنان با یک دیگر، بر اثر امتزاج، مزاجی حاصل می‌شود و مطابق عنصری که غلبه دارد در داشتن «أین» که مکان اوست محکوم است. این اعتدالی است که در کتب فلسفی عنوان می‌گردد و بدیهی است که اعتدال در مرکبات این چنین با اجتماع همه اجزای آن مرکب است. همچون معجونات و عقاقیر و اقراص که در کتب طب از آنها نام برده شده است و بدیهی است که اگر أجزأ همه یک جا جمع نبوده باشند حصول اعتدال مزاج حاصل از امتزاج و فعل و انفعال آن أجزأ صورت نپذیرد. بنا بر این چون به حکم محکم تجدد امثال که در مجموعه کون ساری است و حرکت جوهری شعبه‌ای از آن است- که فقط در عالم طبیعت جاری است- هیچ ذره‌ای را در یک آن، قرار نیست و همه در تصرم و تجددند و تجلی الهی تکرار نمی‌شود. چه تکرار در تجلی موجب ضعف و ضیق آثار وجودی متجلی است و تعالی الله عن ذلک و چون حافظ صور، هیأت هر کلمه را با سریان تجدد تا و پود هویت وجودی حفظ می‌کند لذا تجدد امثال فرمودند که حکایت از جلدی و فرزی و چابک دستی نقاش چیره دست دارد. بدان نحو که در وجیزه تجدد امثال بیان کرده‌ایم.

شد مبدل آب این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار

برقرار بودن عکس ماه و اختران به ظاهر نظر ناظر است. زیرا آب جوی که دم به دم مبدل می‌شود عکس ماه و عکس اختر نیز در تبدیل و تغییر است. جز اینکه از تیزی صنع صانع، صورتها محفوظ است.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است

چون شرر کش تیز جنبانی به دست

شاخ آتش را چو جنبانی به ساز

در نظر آتش نماید پس دراز

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

این درازی مدت از تیزی صنع

می‌نماید سرعت انگیزی صنع

و چون جهان، جهان است یعنی هر آن در جهش و جهنده است و جمع بین وجود و عدم صورت پذیر نیست: هیچ گاه اعتدال در موجودی صورت پذیر نیست. چه دانستی که تکوین، میل و اعراض از گذشته به اثبات و تحقق دیگری است. پس با وجود میل

که اراده حق تعالی و کل یوم در شأن بودن هوست و هو متضمن جمیع اسماء و صفات است که لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ. بنا بر این اعتدال وقوع پذیر نیست که هیچ شیء در دو آن قرار ندارد تا او را به لحاظ تجمع اجزایش اعتدال باشد.

بدان که کون و طبیعت و حرکت را هم حکیم قائل است و هم عارف. امّا کون در اصطلاح حکیم عالم طبیعت است و در اصطلاح عارف ما سوی الله و طبیعت در اصطلاح حکیم عالم طبیعت است و به اصطلاح عارف صادر نخستین و حرکت، در اصطلاح مشاء در جوهر جاری نیست و حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مبرهن است کأنّ شعبه‌ای از تجدد امثال است که عارف در عالم امر و خلق قائل است. پس آن چه که حکیم می‌گوید جدولی از کلی است که عارف بدان قائل است.

و قد ورد فی العلم الإلهی النبویّ اتصاف الحقّ بالرضا و الغضب، و بالصفات و الرضا مزیل للغضب، و الغضب مزیل للرضا عن المرضی عنه و الاعتدال أن یتساوی الرضا و الغضب فما غضب الغاضب علی من غضب علیه و هو عنه راض، فقد اتصف بأحد الحکمین فی حقّه و هو میل و ما رضی الراضی عمّن رضی عنه و هو غاضب علیه، فقد اتصف بأحد الحکمین فی حقّه و هو میل.

در زبان معصوم که تعبیر به علم الهی نبوی شد حق تعالی به رضا و غضب و به صفات متقابله متصف شده است و رضا، مزیل غضب از مغضوب. علیه است و غضب، مزیل رضا از مرضی عنه و اعتدال این است که رضا و غضب متساوی باشند. پس غاضب غضب نمی‌کند بر کسی که بر او غضب کرده در حالی که از او

راضی است پس به یکی از دو حکم متصف شده و این میل است، و راضی نشده است حق تعالی از کسی که از او راضی است در حالی که بر او غضب دارد پس متصف شده است در حق مرضی عنه به یک حکم که آن رضاست و این میل است.

خلاصه اینکه حق تعالی بر آن کسی که از او راضی است غاضب نیست و بر آن که غاضب است راضی نیست. آن جا که رضاست میل از غضب است و آن جا که غضب است میل از رضاست، پس اعتدال رضا و غضب، تحقق نمی‌یابد زیرا اعتدال، بودن هر دو یعنی رضا و غضب علی التساوی است و حال آن که دانستی چنین نیست.

و إنّما قلنا هذا من أجل من یری أن أهل النار لا یزال غضب الله علیهم دائما أبدا فی زعمه، فما لهم حکم الرضا من الله، فصحّ المقصود.

۴۴۲

اینکه گفتیم حکم رضا به کسی که تعلق گرفت غضب به او تعلق نمی‌گیرد و به عکس به این جهت است که اهل حجاب بر این گمانند که غضب خداوند بر اهل نار دائمی است و حکم رضای حق به آنان تعلق نمی‌گیرد. پس اگر امر در واقع چنین است که آنان (اهل حجاب) می‌پندارند، مقصود صحیح است. یعنی بر اهل نار که مغضوب علیهم هستند حکم رضا تعلق نمی‌گیرد.

فإن کان کما قلنا مآل أهل النار الی إزالهٔ الآلام و إن سکنوا النار فذلک رضا فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عین الألم عین الغضب إن فهمت.

و اگر چنان است که ما گفتیم (که ازاله آلام از اهل نار می‌شود. هر چند که ساکن در آتشند) مآل اهل نار به ازاله آلام است با اینکه در آتش مخلدند.

از ظاهر قرآن همین معنی مستفاد است که خداوند آنان را اصحاب نار معرفی فرموده است: أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ و مصاحبت، دلالت بر الم ندارد. چنانکه «زبانیه» ملائکه‌اند و اصحاب نارند و إبراهیم خلیل علیه السلام در آتش بود و مصاحب نار بود و متألم از آتش نبود، چنانکه پیشتر اشارت نمودیم.

فمن غضب فقد تأذّی، فلا یسعی فی انتقام المغضوب علیه بإیلامه إلّا لیجد الغاضب الراحهٔ بذلک، فینتقل الألم الذی کان عنده الی المغضوب علیه و الحقّ إذا أفردته عن العالم یتعالی علوّا کبیرا عن هذه الصفهٔ علی هذا الحدّ.

پس اگر کسی از خلایق غضب کند هر آینه اذیت می‌بیند و رنج می‌برد. بنا بر این در انتقام مغضوب علیه به الم رساندن آن سعی نمی‌کند مگر اینکه غاضب از آن ایلام راحت کسب کند و آسایش ببیند که المی که در نزد او بود به مغضوب علیه منتقل گردد. حال اینکه حق تعالی را چون از عالم، به اعتبار غنای او از عالمیان جدا گردانی از این صفت غضب بر این حد و معنای مذکور متعالی است علوا کبیرا.

و إذ كان الحقّ هويّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلّها إلّا فيه و منه.

و چون حق تعالی هویت عالم است. پس همه احکام ظاهر نشد مگر از او و در او در او به اعتبار اینکه او محل ظهور احکام است و از او به اعتبار اینکه او مبدأ احکام است.

پس اگر در دلت خطور کرد که غضب و انتقام منسوب به حق تعالی مثل غضب و انتقام منسوب به ما نیست، بلکه این معنی دیگر است بر توست که

در این قول رسول الله- ص- تأمل کنی که فرمود: «انّ الله خلق آدم على صورته» و به این تأمل آن وهم یعنی آن خطور فوق از تو دفع می‌گردد.«۱»

و هو قوله وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ حقيقة و كشفا فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ حجابا و سترا.

و این است معنی قول خداوند که فرمود: وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ (هود: ۱۲۳) به حسب حقیقت، و هم به حسب کشف. پس او را عبادت کن و بر او توکل کن در حالی که محجوب و مستور از نظر خود باشی.«۲»

فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية.

و چون هویت حق تعالی هویت عالم است و جمیع اموری که در عالم است به او راجع است. پس در عالم امکان أبدع و احسن از نظام این عالم نیست. زیرا مخلوق بر صورت رحمن است که خداوند، عالم را ایجاد کرده است. یعنی وجود حق تعالی به ظهور عالم ظاهر شده است چنانکه انسان در وجود صورت طبیعی عنصری ظاهر شده است.

چنانکه در فص آدمی و نیز در فص محمدی، ماتن و شارح تصریح کردند که آدم منقسم است به آدم غیبی و آدم مشهود. مراد از آدم غیبی عقل اول است و آدم مشهود، آدم عنصری که هیچ گاه جهان، خالی از آن آدم و از این آدم نیست و آدم شهادت، مظهر آدم حقیقی غیبی است.

فنحن صورته الظاهرة، و هويته روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلّا فيه كما لم يكن إلّا منه. فهو الأول بالمعنى و الآخر بالصورة و هو الظاهر بتغيّر الأحكام و الأحوال، و الباطن بالتدبير و هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. فهو على كل شيء شهيد، ليعلم عن شهود لا عن فكر.

پس ما يعنى اعيان عالم، صورت ظاهر حقيم و هويت حق تعالى، روح اين صورت و مدبر اوست. پس تدبير نيست مگر در حق و نبوده است مگر از حق. پس او اول است به حسب معنى (كه هويت و روح بودن است) و آخر است به حسب صورت و او ظاهر

است به حسب تغيير احكام و احوال (در اين صور ظاهره) و باطن است به حسب تدبير و تصرف در اين صور ظاهره وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (يعنى حاضر است و شاهد و عليم محيط به معلوم خود است). پس علم او شهودى است نه مستفاد از قوه فكريه.

علم حصولى و علم حضورى شهودى

علماى منطق علم را به تصور و تصديق تقسيم كرده‌اند و تمام علوم نظرى مبتنى بر تصور و تصديق است و خطاى فكرى در علوم نظرى است. لذا علم منطق، ميزان علوم نظرى است و نتيجه خطا و صواب را از يک ديگر تميز مى‌دهد. اما در علوم شهودى كه فوق فكرى است علم منطق راهى ندارد، زيرا علم شهودى نه تصور است و نه تصديق و درباره علم شهودى بايد گفت كه «الدليل دليل لنفسه» و وحى از اين سنخ است و آخوند در بحث كلام اسفار وحى را اولى حقيقى دانست و مراد از اولى همان است كه بديهى و مشهود و مصداق «الدليل دليل لنفسه» و آفتاب آمد دليل آفتاب باشد. خلاصه اينكه علم منطق، ميزان علوم نظرى است نه علم شهودى. مثال علم شهودى اينكه نفس ناطقه انسانى عالم به قواى خود است و اين علم نفس به قوايش نه تصور است و نه تصديق، بلكه علم شهودى نفس به قوايش مى‌باشد كه قوا شئون ذاتيه اويند«۱» و علم بارى تعالى به كثرات، اين چنين است.

فكذلک علم الأذواق لا عن فكر و هو العلم الصحيح و ما عداه فحدس و تخمين ليس بعلم أصلا.

علم اذواق هم اين چنين است كه از فكر نيست و آن علم صحيح است و جز آن حدس و تخمين است كه اصلا علم نيست.

شيخ در اين كتاب و در ديگر كتبش علم اذواق را بسيار نام مى‌برد و مرادش از اين ذوق دارا شدن است نه دانا بودن. به اين صورت كه انسان، هر اسم حاكم در دار هستى را بيابد و بچشد و آن را لمس كند. مثلا

حضرت عیسی که احیا می‌کرد، کسی به سرّ کار او و کیفیت احیایش آگاه است که خود محیی باشد نه آن که صرفا دانا باشد. زیرا بسیاری از

مفاهیم و معانی اسماء را بسیار کسان می‌دانند ولی مطابق حکم آن اسم، تصرف و اعمال ندارند این فرقه را علم اذواق نیست.

ثم کان لأیوب علیه السلام ذلک الماء شرابا لإزالۀ ألم العطش الذی هو من النّصب و العذاب الذی مسّه به الشیطان، أی البعد عن الحقائق أن یدرکها علی ما هی علیه فیکون بإدراکها فی محل القرب.

برای ایوب علیه السلام آن آب، شراب بود یعنی نوشیدنی بود برای ازاله الم عطش از نصب (رنج) و عذابی که شیطان به آن، ایوب را مس کرد و مس شیطان، بعد از حقایق است که آن چنان که هستند ادراک نگردند.

و چون ایوب علیه السلام ماء حیات را شرب نمود و ظاهر و باطنش به آن حیات یافت و قلبش به ادراک حقایق نورانی شد الم فراق و نار شوق و اشتیاق از او زایل گردید.

پس ایوب به ادراک آن حقایق در محل قرب قرار گرفت. (زیرا مدرک و مدرک قریب همند. بلکه اتحاد وجودی دارند).

فکل مشهود قریب من العین و لو کان بعیدا بالمسافۀ، فإن البصر متصل به من حیث شهوده و لو لا ذلک لم یشهده، أو یتصل المشهود بالبصر، کیف کان فهو قرب بین البصر و المبصر.

پس هر مشهودی به چشم نزدیک است. هر چند به مسافت دور باشد. زیرا بصر از جهت مشهودش به آن مشهود متصل است و اگر این اتصال نباشد آن مشهود را شهود نمی‌نماید. یا اینکه بگوییم مشهود به بصر نزدیک است.

در أبصار، اقوال، بسیار است یکی قول به خروج شعاع است که نور و شعاع از بصر خارج می‌شود و به مشهود اتصال می‌یابد. این قول اول است که شیخ گفت: بصر متصل به مشهود گردد، و یکی قول به انطباع است که مبصر یعنی همان مشهود به بصر متصل می‌گردد و این قول دوم است که شیخ گفت: یا اینکه مشهود به بصر اتصال می‌یابد.

تفصیل آرا در أبصار را در شرح فصوص فارابی گفته‌ایم.

کیف کان (خواه قول اول باشد و خواه قول ثانی) قرب بین بصر و مبصر محقق است.

و لهذا کنّی أیوب فی المسّ، فأضافه إلی الشیطان مع قرب المسّ فقال البعید منی قریب لحکمه فی.

لذا ایوب علیه السلام در مس، کنایه (یعنی ضمیر متکلم وحده) آورده و گفته است:

أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطانُ (ص: ۴۱) که مس را قریب به نفس خود آورده است. با آن که آن را به شیطان نسبت داده است. پس ایوب علیه السلام در این قولش به لسان اشاره گفته است: بعید به من نزدیک است. زیرا حکم وی در من هست.

یعنی آن بعید به من نزدیک است به جهت حکم و معنایی که خداوند آن را در عین من یعنی در ذات من مذکور نموده است و آن حجابی است که از تعین حاصل شده است.

زیرا شیطان- بعد از حقایق- بر احدی داخل نمی‌شود و در وی تصرف نمی‌کند مگر از جهت معنایی که در آن کس وجود دارد. پس این کلام ایوب شکایت به سوی حق است از نفس و تعین خویش که موجب ثنویت و بعد از رحمن و قرب به شیطان است.

شارح قیصری گوید:

ممکن است به وجه دیگر مراد این باشد. بعیدی که شیطان است به من قریب است به جهت حکم وی که در من است، یعنی معنایی که در باطن من حاصل شده است. چه اینکه شیطان، مظهری از مظاهر حقانیت است و مظهر به ظاهر نزدیک است. پس بعیدی که در نظر من شیطان است قریب است به حقی که ظاهر است در صورت من.«۱»

و چون شیخ گفت بعید به من قریب است، کانّ قائلی می‌گوید چگونه بعید به ایوب قریب است در جواب گفت: و قد علمت أن القرب و البعد أمران إضافیان، فهما نسبتان لا وجود لهما فی العین مع ثبوت أحکامهما فی البعید و القریب.

و تو می‌دانی که قرب و بعد دو امر اضافی‌اند. پس قرب و بعد دو نسبتی هستند که برای آنها در عین یعنی در خارج، وجودی نیست با ثبوت احکام قرب و بعد در قریب و بعید.

شارح قیصری گوید:

نمی‌بینی حق تعالی چون به عینی از اعیان، تجلی کرد هر دوری به او نزدیک می‌شود و آن دور را به شهود عیانی مشاهده می‌کند. چنانکه دور به حسب

مسافت به چشم ناظر به آن نزدیک می‌گردد و چون حق تعالی از عینی از اعیان خفی شد، هر نزدیکی از وی به علت غلبه ظلمت و استیلای آن بر عین او دور می‌شود با اینکه هویت حق تعالی در هویت هر عین هست. پس قرب و بعد به نسبت اعیان و استعدادشان دو امر اضافی‌اند.«۱»

و اعلم أن سرّ الله فی أیوب الذی جعله عبرهٔ لنا و کتابا مسطورا حالیا تقرؤه هذه الامّهٔ المحمدیهٔ لتعلم ما فیه فتلحق بصاحبه تشریفا لها.

بدان سرّ خداوند در ایوب علیه السلام که آن را برای ما عبرت و کتاب مسطور حالی قرار داده است که این امت محمدی آن را قرائت می‌کند، برای آن است که این امت اسراری را که در ایوب است بداند تا به صاحب آن کتاب مسطور برسد. این اخبار به مقام ایوب به جهت تشریف به امت است.

این کلام شیخ که سرّ ایوب را موجب عبرت ما قرار داده است حاکی است که این کلمات وجودیه بیست و هفتگانه معنون در فصوص اشارات به مقامات انسان کامل است و هر یک آدم نوعی و شیث نوعی و نوح نوعی را بیان می‌کند. نه اینکه غرض آدم شخصی و یا شیث و نوح شخصی باشد و همچنین کلمات دیگر و تعبیر به عبرت برای این است که انسان احوال این کلمات وجودیه را عبرت خود قرار دهد، یعنی از این ظواهر عبور کند و سیر نماید تا به کمال مطلوب خود نایل آید. به همین معنی در قرآن کریم مثلا آخر سوره یوسف احوال انبیا و قصص آنان را عبرت قرار داده است. خلاصه اینکه تمام این کلمات، بیان مقامات انسان نوعی است و این حرف، یکی از اصول و امهات مسلم در فن شریف عرفان است و شایسته بود قیصری آن را یکی از فصول مقدمات شرح فصوص قرار می‌داد و چنین می‌پندارم که این اصول در فهم کتب و رسائل عرفانی نیک سودمند و شایسته‌اند.

اصولی در معارف عرفانی

نخست: اینکه موضوع بحث عرفان وجود مطلق است. نه مطلق وجود که موضوع بحث فیلسوف است.

دوم: مراد از این گونه کلمات بیان مقامات انسان نوعی است نه شرح حال افراد شخصی.

سوم: اینکه انسان باید بداند که به آن چه دست یافت و به ادراک اسرار آنها نایل آمد همه این حقایق و معارف میوه‌هایی هستند که از شجره وجود عارف بروز و ظهور می‌کنند. این اصول را در تمهید و تسهیل نیل به معارف صحف عرفانیه اهمیتی بسزاست.

چهارم: عارف چون وجود را حقیقت واحده ذات مظاهر می‌داند. تشکیک را در آن روا نمی‌دارد و اگر در جایی تفوه به تشکیک نمود مراد، سعه و ضیق مظاهر است. زیرا وجود یک حقیقت واحدهٔ و یک هویت است و تشکیک به معنی شدت و ضعف مراتب و اشتداد وجود در او صورت پذیر نیست یعنی امر واحد را تشکیک به حسب مراتب نمی‌باشد.

و نیز اصول و امهات دیگری در مقام تعلیم و تعلم فن شریف عرفان لازم است که عمده و اهمّ آنها چهار مطلب فوق است. در این موضوع وجیزه‌ای در دست تألیف است که همه اصول منظور در آن تقریر خواهد شد.

فأثنى الله عليه- أعني على أيوب- بالصبر مع دعائه في رفع الضّر عنه فعلمنا أنّ العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره و أنه صابر و أنه نعم العبد.

پس خداوند بر ایوب به سبب صبرش ثنا گفت با اینکه ایوب دعا کرد یعنی از خدا خواست از او رفع ضر نماید. پس دانستیم که هر گاه بنده برای رفع ضر از خود خدا را بخواند این دعای او قادح صبر او نیست که صابر و بنده خوب باشد. إِنَّا وَجَدْناهُ صابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ (ص: ۴۴).

كما قال تعالى إِنَّهُ أَوَّابٌ أي رجاع إلى الله لا الى الأسباب و الحقّ يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند اليه.

إِنَّهُ أَوَّابٌ یعنی رجّاع، بسیار رجوع کننده به خداست نه به اسباب (و حق تعالی آن چه را که ایوب و غیر وی طلب کند عطا می‌کند با دست عبدی از عبادش و آن عبد را سبب قرار می‌دهد نه اینکه این عبد داعی اعتماد به آن سبب کند.

یعنی عبد داعی مثلا ایوب علیه السلام و هر داعی ایوبی مشرب اعتماد به اسباب ندارد و رجاع الی الله است. هر چند که خداوند خواسته او را با دست عبدی از عبیدش عطا می‌کند و دعایش را مستجاب می‌گرداند. زیرا که عالم دار اسباب است و رب مطلق

در مظاهر، ایفای مقاصد و اجابت دعوات می‌کند.

إذ الأسباب بالمزيلة لأمر ما كثيرة و المسبّب واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلک الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاص ربّما لا يوافق ذلک علم الله فيقول إنّ الله لم يستجب لی و هو ما دعاه، و إنّما جناح الی سبب خاص لم يقتضه الزمان و لا الوقت. فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبيّا.

زيرا اسباب مزيله امری (مثلا ضری) بسيار است و مسبب يكی است. پس رجوع عبد به عين واحد كه به واسطه سببی مزيل الم است اولی است از رجوع به سبب خاصی كه چه بسا با علم الله موافق نباشد. پس آن گاه عبد گويد خداوند دعای مرا مستجاب نكرد، حال اينكه عبد خدا را نخواست و به سبب خاصی ميل كرد كه زمان و وقت اقتضای آن را نداشت. بنا بر اين ايوب عليه السلام چون پيغمبر بود به حكمت الهی عمل كرد.

لمّا علم أنّ الصبر الذی هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة و ليس ذلک بحدّ للصبر عندنا و انّما حدّه حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الی الله، فحجب الطائفة نظرهم فی أنّ الشاكی يقدح بالشكوى فی الرضا بالقضاء و ليس كذلک، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى إلى الله و لا الی غيره، و إنّما تقدح فی الرضا بالمقضی و نحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضی و الضرّ هو المقضی ما هو عين القضاء.

علمای ظاهر و اهل سلوكی كه هنوز به مقام تحقيق نرسيده‌اند صبر را حبس نفس يعنی خويشتن‌داری از شكوا و گله می‌دانند. حال اينكه اين معنی نزد ما حد و تعريف صبر نيست. همانا حد صبر، حبس نفس از شكوا به غير خداست نه شكوا به حق (چنانكه حضرت يعقوب عليه السلام فرمود: فَصَبْرٌ جَمِيلٌ و در عين حال فرمود:

إِنَّما أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى الله و اين طايفه را نظرشان در اينكه شاكی به شكوا نمودنش در رضای به قضای الهی قادح است چنين نيست. زيرا رضای به قضا قادح در شكوای الی الله و به غير حق تعالی نيست و همانا شكوا قادح در رضای به مقضی است و ما مخاطب نشديم به رضای به مقضی و آنی كه ضرر دارد و ضرر می‌رساند مقضی است كه عين قضا نيست.

بحثی در رضا به قضا و عدم رضا به مقضی

قضا حكم كلی و علم عنايی (علم فعلی) حق تعالی است و علم عنايی حق در حقيقت خدايی نمودن اوست. در آن مرتبه قضا اعطا به اعيان موجودات به حسب استعداد و سؤال ذاتی آنهاست كه مقام اقتضای اسماء و صفات است و اسماء گوناگون را به يک معنی در بعضی از عوالم مثلا عالم شهادت مطلق تخاصم و

تنازع است. عبد راضی به مقام قضا می‌داند که خدایی نمودن و رسیدن مظاهر اسماء به خواهش‌شان مستلزم اموری است که چون به نسبت درآید ناگوار نماید. به تعبیر خواجه حافظ:

در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است

آتش که را بسوزد گر بو لهب نباشد

در رضا به قضا، عبد راضی می‌داند که هم گل باید و هم خار. هم ابلیس باید و هم آدم، هم هادی و هم مضل، و هر یک به اقتضای عین ثابت خود از مبدأ فیاض، عطا خواستند و به اقتضای ذاتی خود در کارند. اسم مضل، هادی نمی‌گردد. «گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردد». این معنا و مطلب قضای الهی چنان است که کسی مثلا به اقتضای مقام سلطان، عارف است که وی را سپاه و سیاست و انتقام و زندان و وعد و وعید باید، و خداوند که باید خدایی کند علم عنایی او نظام احسن عالم را با همه اختلاف مظاهر اسماء چنین اقتضا می‌کند. در این مرحله عدم رضا به قضا کفر است. که «من لم یصبر علی بلائی و لم یرض بقضائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من تحت سمائی و لیأخذ ربّا سوائی». در این مقام قضا بینشی این چنین دارد. امّا منافات ندارد که با مقضی یعنی حکم شده موافق نباشد. مثلا هر چند در مقام قضا مقر و معترف است که ابلیس در نظام تکلیف باید بوده باشد ولی نمی‌خواهد ابلیس باشد که نافرمانی کند و در مقام مقضی، کافر را ناخوش دارد. با اینکه می‌داند در قضای الهی کفر نیز وجود دارد. لذا شیخ گوید ما مخاطب نشدیم که رضا به مقضی داشته باشیم. یعنی ما مخاطب شده‌ایم که رضای به قضا داشته باشیم. ملای رومی در این مقام یعنی در بیان رضای به قضا و عدم منافات آن با عدم رضا به مقضی در دفتر سوم مثنوی در توفیق میان این دو حدیث: «الرضا بالکفر کفر» و «من لم یرض بقضائی ...» گوید:

دی سؤالی کرد سائل مر مرا

ز ان که عاشق بود او بر ماجرا

گفت نکته الرضا بالکفر کفر

این پیمبر گفت و گفت اوست مهر

باز فرمود او که اندر هر قضا

مر مسلمان را رضا باید رضا

نی قضای حق بود آن هم زیان

پس چه چاره باشدم اندر میان

گفتمش این کفر مقضی نی قضاست

هست آثار قضا این کفر راست«۱»

پس قضا را خواجه از مقضی بدان

تا شکالت حل شود اندر جهان

راضی‌ام بر کفر زان رو که قضاست

نی از آن رو که نزاع و کفر ماست

کفر از روی قضا خود کفر نیست

حق را کافر مخوان اینجا مایست

کفر جهل است و قضای کفر علم

هر دو یک کی باشد آخر حلم و خلم

صدر المتألهین در بیان این مطلب در فصل دوازدهم، موقف چهارم الهیات اسفار پس از نقل قول مذکور در رضا به قضای الهی و عدم رضا به کفر از غزالی و فخر رازی و جماعتی از صوفیه مانند سهروردی صاحب عوارف المعارف (پیر شیخ سعدی) و مولای رومی گوید:

گروهی از بارعان در علم از آن جمله محقق طوسی این جواب را تزییف کردند.

سپس جوابی از خواجه و جوابی از استادش میر داماد نقل کرده است، آن گاه تحقیقی از خود دارد که انصاف این است اجوبه آنها مأول و مرجوع به همان جواب نخستین می‌گردد که شیخ در فص ایوبی عنوان کرده است.

و علم أیوب أنّ فی حبس النفس عن الشکوی الی الله فی رفع الضرّ مقاومة القهر الإلهی، و هو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا یدعو الله فی ازالة ذلک الأمر المؤلم.

ایوب علیه السلام دانست در حبس نفس از شکوای به سوی حق تعالی در دفع ضرر مقاومت قهر الهی نهفته است و این جهلی است که دامنگیر شخص شده است. چه اینکه خداوند او را مبتلا کرده است به آن چه نفس او از آن متألم است و او خدا را در ازاله این امر مؤلم نمی‌خواند.

بل ینبغی له عند المحقق أن یتضرع و یسأل الله فی ازالهٔ ذلک عنه، فإن ذلک إزالهٔ عن جناب الله عند العارف صاحب الکشف: فإنّ الله قد وصف نفسه بأنه یؤذی فقال: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ. و أیّ أذی أعظم من أن یبتلیک ببلاء عند غفلتک عنه أو عن مقام إلهی لا تعلمه لترجع إلیه بالشکوی فیرفعه عنک.

بلکه در نزد محقق و از دیدگاه وی بر این شخص مبتلا لازم است که تضرع نماید و از خداوند ازاله آن امر مؤلم را مسألت کند. چه این ازاله در نزد عارف صاحب کشف همانا ازاله از جناب الله است (زیرا هویت عبد هویت حق است). و خداوند خود را وصف فرمود به اینکه اذیت می‌شود. چنانکه فرمود: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ (أحزاب: ۵۷) و کدام اذیتی بزرگتر از اینکه تو را مبتلا کند به بلایی که تو غافل از آن یا از مقام الهی باشی که بدان عالم نیستی (مقصود این است که ابتلای عبد به سبب غفلت او از خداوند است یا غفلت از حضرتی از حضرات کلیه پنجگانه است. پس ابتلای حق تعالی تو را از محبت او در توست چه اینکه محبوب دوست دارد کسی که او را دوست دارد و رشک می‌ورزد چون بنگرد که محب، به دیگری مشغول است و چون تو را دید که به غیر او مشغولی به بلایی مبتلایت می‌کند) تا به سوی او برگردی و شکوا کنی تا آن بلا را از تو رفع کند.

فیصح الافتقار الذی هو حقیقتک، فیرتفع عن الحقّ الأذی بسؤالک إیّاه فی رفعه عنک، إذ أنت صورته الظاهرهٔ.

و افتقاری که حقیقت توست (ممیز نسبت عبودیت از ربوبیت است) به صحت رسد.

پس حق تعالی أذی را به سبب مسألت کردن تو از خداوند در رفع آن أذی از تو، رفع می‌نماید چه اینکه تو صورت ظاهره خدایی.

حقیقت تو هویت حق است که در صورت تو ظاهر شده است و چون از خداوند رفع أذی از خودت را درخواست نمودی در حقیقت رفع أذی از خود او را خواسته‌ای.

کما جاع بعض العارفین فبکی فقال له فی ذلک من لا ذوق له فی هذا الفن معاتبا له، فقال العارف، «إنّما جوّعنی لأبکی» فیقول إنّما ابتلانی بالضرّ لأسأله فی رفعه عنی، و ذلک لا یقدح فی کونی صابرا.

چنانکه یکی از عارفان«۱» گرسنه شد و گریست. کسی که در این فن صاحب ذوق نبود بر او عتاب کرد، عارف به او گفت: «خداوند مرا گرسنه گردانید تا گریه کنم» مرا به ضرّ مبتلا گردانید تا رفع آن را از او مسألت نمایم و این مسألت در صابر بودن من قادح نیست.

فعلمنا أن الصبر أنّما هو حبس النفس عن الشکوى لغير الله، و أعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله و قد عيّن الله الحقّ وجها خاصا من وجوه الله و هو المسمّى وجه الهوية.

فيدعوه من ذلک الوجه فی رفع الضرّ عنه لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابا و ليست إلّا هو من حيث تفصيل الأمر فی نفسه.

پس دانستیم که صبر حبس نفس است از شکوای به غیر حق تعالی و مرادم از غیر وجه خاصی از وجوه الله تعالی است و حق تعالی وجه خاصی از وجوه خود را تعیین فرمود و آن مسمّا به وجه هویت است. پس بنده، خدا را از آن وجه هویت در رفع ضرّ از خود می‌خواند، نه از وجوه دیگری که مسمّا به اسبابند و این اسباب نیستند مگر همان وجه هویت از حیث تفصیل.

مطلب معلوم است چه اینکه این سخن جواب از سؤال مقدر است که پرسیده می‌شود مراد از غیر چیست. شیخ در جواب می‌گوید مراد از غیر وجودات مقیده‌اند که اسبابند و بنده از این مقیدات نباید بخواهد، بلکه باید از آن وجهی که وجه هویت است و جامع جمیع وجوب و تعینات است طلب کند.

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحقّ فی رفع الضرّ عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة و هذا لا يلزم طريقته إلّا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله، فإنّ للّه أمناء لا يعرفهم إلّا الله و يعرف بعضهم بعضا و قد نصحناک فاعمل و إيّاه سبحانه فاسأل.

پس عارف آن است که سؤال او از هویت حق در رفع ضرّ از او، حجاب او از اسباب نشود (چه آن وجه هویت حق را قبله حاجات می‌بیند و او را مؤثر در همه مظاهر و مظاهر را أطوار وجودی و شهودی او می‌داند). این طریقه اهل أدب از عباد الله است که امنای بر اسرار الهی‌اند و اینان امنایی هستند که آنان را جز خدا نمی‌شناسد و آنان همدیگر را می‌شناسند و ما تو را (در اینکه در بلوا و ضرّ جز از خدا مسألت نکنی) نصیحت نموده‌ایم. پس عمل کن و فقط از حق سبحانه بخواه.

پس این سلسله آدابدانان دانند که هویت حق وجهی است که قبله حاجات است و تمام اسباب از حیثیت خاصی عین او هستند جز اینکه در عین حال که عینند غیرند، باید در این مقام توجه به مقام جمع و فرق داشت.

---

۲۰. فصّ حکمهٔ جلالیّهٔ فی کلمهٔ یحیویّهٔ

۲۰. فصّ حکمهٔ جلالیّهٔ فی کلمهٔ یحیویّهٔ

[اسمای جلالی]

قیصری گوید:

از صفات الهی و اسمای ربانی آن چه به قهر اختصاص دارد جلالی است و آن چه به لطف و رحمت اختصاص دارد جمالی است. اسماء جلالی قبض و خشیت و تقوی و ورع اعطا می‌کند و اسماء جمالی بسط و رجاء و انس و لطف و رحمت عطا می‌کند و چون یحیی علیه السلام همواره منقبض بود و از خداوند خشیت داشت و به حزن و بکاء عاجل بود به طوری که از اشک چشمش در چهره او شکافها پیدا شد. رسول الله خبر داد که یحیی«۱» علیه السلام و عیسی علیه السلام یک دیگر را ملاقات کردند یحیی هنگامی که عیسی خنده کرد از روی عتاب به وی گفت، گویا تو از مکر و عذاب خدا ایمنی، عیسی در جوابش گفت گویا تو از فضل و رحمت الهی نومید شده‌ای.

خداوند به آنان وحی فرمود: محبوب‌ترین شما پیش من کسی است که ظن او به من نیکوتر است و عاقبت امر یحیی این شد که او را کشتند و پیوسته خون او می‌جوشید تا از کفار، هفتاد هزار نفر به قصاص خون او کشته شدند پس فوران خون ایستاد. لذا حکمت جلالیه به کلمه یحیویه اختصاص پیدا کرد.

وجه دیگر در اینکه فص جلالی شد تا آن که جلال، نفی موجودات است تا به اولیت رجوع کنند. چنانکه حق تعالی فرمود: لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ (غافر: ۱۶) و واحد و قهار (یا اولیت و قهاریت) از اسماء جلالند و یحیی را اولیتی در اسماء بود لذا حکمت او اختصاص به اولیت (یعنی جلال)

یافت و به جهت این سرّ، شیخ، فص را این چنین افتتاح کرد که گفت:«۱»

[حکمت اولیت در اسماء]

هذه حکمهٔ الأولیهٔ فی الأسماء، فإنّ الله سماه یحیی أی یحیا به ذکر زکریا و لَمْ نَجْعَلْ لَهُ من قَبْلُ سَمِیًّا.

این حکمت جلالیه حکمت اولیت در اسماء است. زیرا خداوند یحیی را یحیی نامید زیرا یاد زکریا به بود او زنده شد و پیش از یحیی کسی به این اسم هم نام او نبود (چه اینکه زکریا از خداوند چنین طلب کرد که قول او در قرآن آمد: فَهَبْ لِی من لَدُنْکَ وَلِیًّا یَرِثُنِی وَ یَرِثُ من آلِ یَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیًّا (مریم: ۶).

فجمع بین حصول الصفهٔ التی فیمن غبر ممن ترک ولدا یحیا به ذکره و بین اسمه بذلک، فسمّاه یحیی فکان اسمه یحیی کالعلم الذوقی.

پس خداوند جمع کرد در یحیی اسم و صفت را (صفت اینکه وارث پدرش حضرت زکریا و آل یعقوب بود و به این وراثت زنده گردانید ذکر آنان را) چنانکه هر وارثی به این صفت است و اسم او نیز یحیی بود (که با آن صفت موافق بود و هیچ یک از انبیای پیش از او به اسم یحیی نبودند هر چند که به صفت مذکور بودند). پس اسم او (از جهت اشتمال اسم به آن وصف و معنی) یحیی بود مانند علم ذوقی.«۲» (که نفوس جاهل را زنده می‌کند).

فإنّ آدم حیی ذکره بشیث و نوحا حیی ذکره بسام، و کذلک الأنبیاء و لکن ما جمع الله لأحد قبل یحیی بین الاسم العلم منه و بین الصفهٔ إلّا لزکریا عنایهٔ منه إذ قال فَهَبْ لِی من لَدُنْکَ وَلِیًّا فقدم الحقّ علی ذکر ولده کما قدمت آسیهٔ ذکر الجار علی الدار فی قولها عِنْدَکَ بَیْتاً فی الْجَنَّهِٔ فأکرمه الله بأن قضی حاجته و سماه بصفته حتّی یکون اسمه تذکارا لما طلب منه نبیّه زکریا، لأنه علیه السلام آثر بقاء ذکر الله فی عقبه إذ الولد سر أبیه، فقال یَرِثُنِی وَ یَرِثُ من آلِ یَعْقُوبَ.

چه اینکه آدم، ذکرش به شیث علیه السلام زنده شد و نوح ذکرش به سام زنده شد و همچنین دیگر انبیا علیه السلام و لکن خداوند پیش از یحیی برای کسی بین آن اسم و

صفت جمع نکرد، مگر برای زکریا علیه السلام از روی عنایتی به او (یعنی یحیی به اسم و صفت محیی ذکر زکریا بود) هنگامی که زکریا گفت فَهَبْ لِی من لَدُنْکَ وَلِیًّا پس حق تعالی را مقدم بر ذکر فرزندش داشت (که گفت من لَدُنْکَ وَلِیًّا. کاف خطاب به حق تعالی است و ولیّ، یحیی). چنانکه آسیه ذکر جار را بر دار مقدم داشت که گفت:

عِنْدَکَ بَیْتاً فی الْجَنَّهِٔ. (تحریم: ۱۱). پس خداوند به زکریا کرامت فرمود که حاجتش را برآورد و فرزندش را به صفت حیات نامید که یحیی شد تا اسم یحیی تذکاری باشد برای آن چه پیغمبر خدا، زکریا از خدا

طلب کرد، چه اینکه زکریا علیه السلام در میان همه مطالب، بقای ذکر الله را پس از خود اختیار کرد چه اینکه «الولد سرّ أبیه». پس گفت:

یَرِثُنِی وَ یَرِثُ من آلِ یَعْقُوبَ.

و لیس ثم موروث فی حقّ هؤلاء إلّا مقام ذکر الله و الدعوة الیه.

و در واقع موروثی در حق انبیا نیست مگر مقام ذکر الهی که مقام ولایت است و دعوت به ذکر الهی که مقام نبوت است.

چه نبی تا ولیّ نباشد نبی نمی‌شود و ولایت باطن نبوت است. پس مقام ذکر الله مقام ولایت است که در رتبه بر دعوت نمودن خلق به سوی حق که مقام نبوت است مقدم می‌باشد. غرض این است که انبیا موروثی جز مقام ولایت و دعوت الی الله ندارند و از خداوند خواست که فرزندش یحیی مانند وی صاحب مقام ولایت و نبوت گردد، که این دو مقام شامخ ذکر زنده انبیاست. پس در حقیقت حضرت زکریا مقام خودش را از خداوند برای فرزندش یحیی طلب کرد.

ثم إنّه تعالی بشّره بما قدّمه من سلامه علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیّا فجاء بصفة الحیاة و هی اسمه و أعلم بسلامه علیه و کلامه صدق فهو مقطوع به.

سپس خداوند به زکریا بشارت داد به سلامت بودن فرزندش یحیی در اولیت و آخریتش که فرمود سَلامٌ عَلَیْهِ یَوْمَ وُلِدَ وَ یَوْمَ یَمُوتُ وَ یَوْمَ یُبْعَثُ حَیًّا (مریم: ۱۵).

پس در آخر برای او صفت حیات آورد و این حیات، اسم اوست که یحیی بود و خداوند اعلام فرمود به سلام خودش بر یحیی و کلام خداوند، صدق است. پس این سخن، قطعی است (که یحیی در اول و آخر سالم است. یعنی از مقام عین ثابتش که از فیض اقدس فایض شده است تا به مقام ظهورش سالم از هر گونه حجاب انانیت و بعد از حق تعالی است.

۴۵۸

و إن کان قول الروح وَ السَّلامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُ وَ یَوْمَ أَمُوتُ وَ یَوْمَ أُبْعَثُ حَیًّا أکمل فی الاتحاد، فهذا اکمل فی الاتحاد و الاعتقاد.

هر چند که سخن روح الله عیسی علیه السلام: وَ السَّلامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُ وَ یَوْمَ أَمُوتُ وَ یَوْمَ أُبْعَثُ حَیًّا (مریم: ۳۳) اکمل در اتحاد است، این قول یحیی اکمل است در اتحاد و اعتقاد.

عیسی علیه السلام گفت: وَ السَّلَامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُ وَ یَوْمَ أَمُوتُ وَ یَوْمَ أُبْعَثُ حَیًّا اما درباره یحیی علیه السلام خداوند فرمود: وَ سَلامٌ عَلَیْهِ یَوْمَ وُلِدَ وَ یَوْمَ یَمُوتُ وَ یَوْمَ یُبْعَثُ حَیًّا و قول عیسی (ع) اکمل در اتحاد است هم در نظر اهل کشف و هم در نظر اهل حجاب. اما در نظر اهل حجاب اینکه مسلّم و مسلّم علیه هر دو یک کس است که عیسی است اما به نظر اهل کشف مسلّم و مسلم علیه حق تعالی است در حجابیت تعین عیسی پس در نظر هر دو فریق مسلّم و مسلّم علیه در حق عیسی علیه السلام یکی است. از این رو اکمل در اتحاد است. اما درباره یحیی علیه السلام برای اینکه قول حق سبحانه «و سلام علیه ...» عبارت است از تجلی خداوند برای یحیی به آن چه که موجب است سلامت بودن او را از احکام کثرت و نقایص امکان و چون کثرت و امکان زایل شوند وحدت و وجوب ذاتی ظاهر گردند. پس اتحاد از قول حق در حق یحیی علیه السلام حاصل شد و این اتحاد از قول حق اکمل است از اتحادی که از قول عبد یعنی عیسی علیه السلام لازم می‌آید به نسبت اهل حجاب که قول عبد را یعنی عیسی را قول عیسی می‌دانند که تعین عیسوی حجاب آنان شد. اما اهل کشف، عیسی را لسان الله دانند که لسان او لسان حق است که به حق تعالی ناطق بود و بر خویشتن سلام کرد یا حق سلام بر نفس خود در حجابیت عیسی و تعین او کرده است و این وجه به نسبت به ارباب کشف و عرفان است و از آن رو کلام حق تعالی درباره یحیی اکمل در اعتقاد است که نفوس بشری بهتری می‌پذیرند سلام حق را بر کسی یا سلام بنده‌ای را بر خویشتن.

و أرفع للتأویلات فإن الذی انخرقت فیه العادهٔ فی حقّ عیسی إنّما هو النطق، فقد تمکّن عقله و تکمّل فی ذلک الزمان الذی أنطقه الله فیه و لا یلزم للمتمکن من النطق- علی أی حالهٔ کان- الصدق فیما به ینطق.

اما اینکه کلام حق درباره یحیی رفیعتر برای تأویلات است، از این روست که آن چه

درباره عیسی خرق عادت شد، این است که عیسی در آن زمان تکمّل یافت و عقل او تمکن یافت که خداوند او را به نطق آورد و صرف تمکن از نطق بر هر حالت که باشد لازم نمی‌آورد. صدق در آن چه را که از آن ناطق شد.

یعنی صرف نطق خواه از کودک گاهواره‌ای و خواه غیر او دلالت بر صدق آن ندارد.

بخلاف المشهود له کیحیی. فسلام الحقّ علی یحیی من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع فی العنایهٔ الإلهیهٔ به من سلام عیسی علی نفسه.

به خلاف آن کسی که حق تعالی درباره او شهادت داد مانند یحیی (که آن جا عیسی گفت سلام بر من إلخ ... و اینجا خدا گفت سلام بر او ... إلخ). پس سلام حق بر یحیی از این وجه بهتر رفع التباس می‌کند از سلامی که عیسی بر خود کرده است.

و إن کانت قرائن الأحوال تدل علی قربه من الله فی ذلک و صدقه، إذ نطق فی معرض الدلالة علی براءة امّه فی المهد، فهذا أحد الشاهدین.

هر چند که قراین احوال دلالت می‌کند بر قرب عیسی به حق و بر صدق گفتارش زیرا در معرض دلالت بر برائت مادرش و در حالی که کودک گاهواره‌ای بود نطق کرد و این یکی از دو شاهد بر برائت مادرش و قرب خودش به حق و پیغمبر بودنش است.

و الشاهد الآخر هزّ الجذع الیابس فتساقط رطبا جنیاً من غیر فحل و لا تذکیر کما ولدت مریم عیسی من غیر فحل و لا تذکیر (ذکر- خ) و لا جماع عرفی معتاد.

شاهد دیگر جنباندن شاخه خشک درخت خرما و فرو ریختن خرمای تازه بود و حال اینکه درخت خرما در صورت مذکور فحل و تذکیر نداشت (یعنی تلقیح نشده بود) چنانکه مریم عیسی را زایید، بدون فحل و تذکیر و بدون جماع عرفی معتاد.

یعنی همان طور که از درخت خشک بی‌تلقیح خوشه خرما متکوّن شد، عیسی از مادرش که همسر متعارف معتاد نداشت متولّد شد و درخت خرما در تولید و در بسیاری از امور دیگر شبیه به انسان است. چنانکه در حدیث از رسول الله آمده است: «أکرموا عمتکم النخلة».

[اگر پیغمبری بگوید معجزه من این است که این دیوار به نطق بیاید]

لو قال نبیّ آیتی و معجزتی أن ینطق هذا الحائط فنطق الحائط و قال فی نطقة تکذب ما أنت رسول الله، لصحت الآیة و ثبت بها أنّه رسول الله و لم یلتفت الی ما نطق به الحائط.

حتی اگر پیغمبری بگوید که آیت و معجزه من بر پیغمبری من این است که این دیوار به نطق بیاید و دیوار به نطق آمده در نطقش به آن نبی بگوید: تو کاذبی و رسول الله

نیستی آن آیت و معجزه پیغمبر به صحت رسیده است و ثابت شده است که رسول الله است چون دیوار به حرف آمد و صرف نطق دیوار ملاک بود و به آن چه دیوار گفته یعنی تکذیب رسول التفات نمی‌شود.

فلمّا دخل هذا الاحتمال فی کلام عيسی باشارة أمّه إليه و هو فی المهد، کان سلام الله علی يحيی أرفع من هذا الوجه، فموضع الدلالة أنّه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنّه ابن الله.

پس چون اين احتمال در کلام عيسی هست که نطق او به اشاره مادرش به او بود، در حالی که عيسی کودک گاهواره‌ای بود، سلام خدا بر يحيی رفيعتر از سلام عيسی بر خودش می‌باشد. از اين وجه که گفته‌ايم: پس موضع دلالت و متعلق آن اين است که او عبد الله است از جهت آن چه که از قبل منکرين درباره او گفته شد که او ابن الله است.

گويا روح عيسی مستشعر شده است که اکثر امت او بر اين پندار می‌روند که او ابن الله است. پس آغاز کرد به گفتن اينکه من عبد اللهم تا نفی گفتار آنان بشود و برای أرواح کامله اين امور پيش از ظهور اين وقايع خواهد بود.

- و فرغت الدلالة بمجرد النطق- و أنّه عبد الله عند الطائفة الأخری القائلة بالنبوة، و بقی ما زاد فی حکم الاحتمال فی النظر العقلی حتّی ظهر فی المستقبل صدقه فی جميع ما أخبر به فی المهد فتحقق ما أشرنا إليه.

و دلالت، به مجرد نطق، تمام است که او عبد الله است و نبی است و ما زاد (که موضوع سلام است) در نظر عقل در حکم احتمال است تا در مستقبل، صدق آن چه را که در مهد بدان اخبار فرمود ظاهر گردد. پس آن چه را که بدان اشاره کرديم (از اسرار و لطايف در باره يحيی و عيسی) به تحقق و تثبت برسان.

---

۲۱. فصّ حکمة مالکيّة فی کلمة زکريّاويّة

(۲۱. فصّ حکمة مالکيّة فی کلمة زکريّاويّة)

علت تسميه کلمه زکريّاويه به حکمت مالکيه از نظر قيصری

اين است که:

مالک از ملک است و ملک به معنی شدت و قوت و قدرت و تصرف است و چون زکريا عليه السلام در تحمل شدايد صابر بود حتی هنگامی که با اره دو نيمه‌اش کردند از خداوند نخواست که برای او گشايشی بشود و بلا از او دفع شود با اينکه مستجاب الدعوة بود لذا اختصاص به مالکيت يافت که مالک نفس خود بود.

و چون وجود آلام و محن از غضبند و وجود غضب از رحمت الهی است که «رحمتی وسعت کل شیء» و غضب یکی از أشیاء است که غضب ابتدا و انتهایش به رحمت الهی برمی‌گردد و سبب وصول کمالات و واسطه رفعت درجات و غفران خطیئات می‌شود. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «البلاء سوط من سیاط الله تعالی یسوق به عباده». لذا شیخ شروع در بیان رحمت فرمود و گفت.«۱»

[رحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است]

اعلم أنّ رحمهٔ الله وسعت کلّ شیء وجودا و حکما، و أن وجود الغضب من رحمهٔ الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه أی سبقت نسبهٔ الرحمهٔ الیه نسبهٔ الغضب الیه.

بدان که رحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است. هم از حیث وجود و هم از حیث حکم (مراد از حکم استعداد و قابلیت است که در حکم وجود است). چه اینکه وجود غضب، از رحمت الهی است به غضب. پس رحمت او سابق بر غضب اوست. یعنی

نسبت رحمت به حق تعالی سابق است از نسبت غضب به او.

قیصری گوید:

چه اینکه رحمت ذاتی حق است و عین غضب از عدم قابلیت بعض اعیان مر کمال مطلق و رحمت تامه (کامله) را ناشی است. بنا بر این آن را شقاوت و شرّ می‌نامند و به این معنی رسول الله اشاره فرموده: «ان الخیر کله بیدیک و الشرّ لیس إلیک». کسی که در لوازم غضب از امراض و آلام و فقر و جهل و غیر آنها امعان نظر کند، این امور را عدمی می‌یابد پس رحمت ذاتی وجود حق است و غضب، عارضی است که از اسباب عدمی ناشی می‌گردد.«۱»

امور عدمی و شرور

امور عدمی تعبیر به شرّ می‌شود که رسول الله فرمود: «الشرّ لیس إلیک» شرّ در کلام ارباب معقول بر دو معنی اطلاق می‌شود.

یکی به معنی فاقد و عادم کمال است و شرّ به این معنی در ما سوی الله جاری است.

حتی در عقل اول. زیرا عقل اول مجعول است و جعل، عبارت است از اظهار نمودن جاعل، مثال خود را و در مثال، دو امر نهاده است:

یکی جهت فعلیت او که جنبه وجودی اوست و به این لحاظ آیت علت خود است و مثال او می‌باشد و نمودار دارایی مؤثر خود است.

و دیگر مجعول بودن او که مجعول را ناچار از حدود داشتن و فاقد رتبه وجودی علت خود بودن است و ما سوی الله همه در این معنی شریکند و این معنی عبارت از امکان ممکن است.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

و ما سوی الله طرا و کلا فاقد کمال مطلق واجب الوجودی‌اند. پس شرّ به این معنی همه آنها را فرا گرفته است.

شرّ به معنی دوم از نسبت و تزاحم و تصادم و تخاصم بین أشیاء و اسماء پیش می‌آید که هر یک در حد وجودی خود خیرند و از نسبت آنها با یک دیگر شرّ پیش می‌آید.

زهر ماران مار را باشد حیات

نسبتش با آدمی آمد ممات

در اینکه إرجاع شرور به اعدام است در وجه اول خیلی روشن است که عادم کمال بودند و وجه دوم نیز به همین مثابت است. مثلا چاقو که دست را بریده است، آن بریدگی، عدم اتصال است و تمام آلام چنین‌اند. جز اینکه در اینجا سؤالی بسیار سنگین پیش می‌آید که اگر جمیع عذاب و عقاب انسان در عوالم بعد از موت همه آلامند و آلام، شرورند- این شرور را از دنیا با خود برده است که ریشه جهنم، دنیاست. جَزاءً وِفاقاً (نبأ: ۲۶) و شرور اعدامند و عدم وجود ندارد پس چگونه سبب ایلام و ایذای انسان می‌شوند. بلکه در همین نشئه دنیاوی که الم از شرور پدید می‌آید، مثلا بریدگی دست که عدم اتصال است، امری عدمی است، امر عدمی چگونه سبب رنج و درد عضو می‌گردد.

باز سؤال دیگر پیش می‌آید که گیریم آفات تعلق یافته به اعضا و جوارح، به یک نحو موجب رنج و الم گردد، اما مفارقت انسان از اموری که در حقیقت جدای از اوست و با آنها ارتباطی اعتباری دارد یعنی در حقیقت با انسان پیوسته نیستند چگونه تباهی، ویرانی و بریدگی آنها از انسان موجب الم می‌گردند و

سؤالات دیگری که به تکامل برزخی انسان سر در می‌آورد که این شرور که همه اعدامند چگونه در انسان آن چنان اثری باقی می‌گذارند.

قسمتی از این سؤالات را مرحوم آخوند ملا صدرا در جواهر و اعراض اسفار در بحث الم و لذت و قسمتی را در خیر و شر بحث الهیات اسفار و ورود خیر و شر در قضای الهی و علم عنایی عنوان کرده است و شبهه‌ای از ملا جلال دوانی نقل کرده آن را با بیانی سخت و استوار رد کرده است و تحقیقی عرشی به میان آورده است در اینکه جمیع آلام که بر ظاهر و باطن انسان روی می‌آورد به علم حضوری است که باید با مبانی قویم حکمت متعالیه حل گردد و شاید به وقتش بیان گردد.

و لمّا کان لکلّ عین وجود یطلبه من الله، لذلک عمّت رحمته کلّ عین، فإنّه برحمته الّتی رحمه بها قبل رغبته فی وجود عینه، فأوجدها، فلذلک قلنا إنّ رحمهٔ الله وَسِعَتْ کُلَّ شَیْ‏ءٍ وجودا و حکما.

و چون برای هر عین وجودی است که آن را از خداوند طلب می‌کند لذا رحمت حق تعالی همه اعیان را فرا گرفت یعنی عموم رحمتش شامل همه شده است چه اینکه خداوند به رحمتی که به آن رحمت هر عین را در وجود علمی رحمت فرمود یعنی آن

عین را وجود علمی عطا فرمود، رغبت آن عین را در وجود عینی یافتنش قبول کرد.

پس آن عین ثابت را در عین خارجی ایجاد نمود. لذا گفتیم که رحمت او هر چیز را وجودا و حکما فرا گرفته است.

وجودا که ظاهر است اما حکما اینکه خداوند رحمت فرمود و سؤال هر چیز را قبول کرد و به او استعداد و قابلیت برای وجود عینی عطا کرد و این قبول و اعطای استعداد رحمتی است از الله تعالی بر اعیان حکما لذا حق تعالی فرمود: وَ آتاکُمْ من کُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ (إبراهیم: ۳۴).

و الأسماء الإلهیهٔ من الأشیاء و هی ترجع الی عین واحدهٔ، فأول ما وسعت رحمهٔ الله شیئیهٔ تلک العین الموجدهٔ للرحمهٔ بالرحمهٔ، فأول شیء وسعته الرحمهٔ نفسها ثم الشیئیهٔ المشار إلیها.

و اسماء الهیه از اشیائی هستند که به عین واحد یعنی ذات الهیه رجوع می‌کنند. پس اول چیزی که رحمت حق تعالی آن را فرا گرفت. شیئیت آن عین موجد رحمت است. به سبب رحمت (یعنی اول چیزی که رحمت ذاتیه به آن تعلق گرفت خود رحمت ظاهره در عین رحمانیت است). آن گاه عین رحمانی پدید آمد و مشار الیه شد.

خلاصه اینکه من باب مثال، صفت جود اول باید به ذات حاتم طائی تعلق بگیرد، تا ذات جواد بشود آن گاه از این ذات جود در خارج تحقق پیدا کند. پس جود رحمتی است که این رحمت پیش از آن که در خارج ذات حاتم ظاهر شود اول شامل خودش شده است که در صقع ذات حاتم به وجود علمی تحقق یافت. در این مقام در مورد رحمت ذاتیه در ذات حق تعالی این چنین گوییم که رحمت نخست شامل حال خودش شده است. یعنی وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ و خود رحمت یکی از مصادیق کل شیء است. آن گاه ذات با صفت رحمت اسم الرحمن شد که موجد رحمت در خارج است.

ثم شیئیهٔ کلّ موجود یوجد الی ما لا یتناهی دنیا و آخرهٔ، و عرضا و جوهرا، و مرکّبا و بسیطا و لا یعتبر فیها حصول غرض و لا ملاءمهٔ طبع، بل الملائم و غیر الملائم کلّه وسعته الرحمهٔ الإلهیهٔ الا وجودا.

سپس شیئیت هر موجود به طور غیر متناهی به حسب دنیا و آخرت و عرض و جوهر و مرکب و بسیط بودن وجود می‌یابد و در افاضه رحمت بر هر چیزی حصول غرض و ملایمت طبع معتبر نیست، بلکه رحمت الهی ملایم و غیر ملایم را به حسب

وجود فرا گرفته است و همه را ایجاد نموده است.

تضاد در عالم وجود

اسماء مطلقا با یک دیگر متقابلند و طبیعت یکی از دو متقابل با طبیعت دیگری ملایم نیست پس اگر چنانچه ملایمت طباع اسماء اعتبار شود نباید عالم وجود یابد. زیرا طباع اسماء با یک دیگر متقابلند و هیچ اسمی خواهان اسم متقابلش نیست و حال اینکه اگر اسماء متقابله تحقق نیابند و نکاح ساری در میان آنان جاری نباشد امساک فیض لازم آید و این بحث از شعب بحث تضاد است که در کتب فلسفی بسیار ریشه‌دار است و این حرف همان است که آخوند در فصل چهارم و پنجم موقف هشتم الهیات اسفار آورده است که: «لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات» و نیز «لو لا التضاد لما صح الکون و الفساد». و جالبتر از این هر دو جمله اینکه «لو لا التضاد ما صحّ دوام الفیض من المبدئ الجواد».

اما آن که فرمود: حصول غرض در آن معتبر نیست جهتش این است که هر فاعلی که فعل او معلل به غرض است، فاعل بالقصد است. یعنی در فعل خود، قاصد کمالی است که فاقد آن است و به اعمال آن فعل واجد آن می‌شود. پس چنین فاعلی به فعل خود مستکمل است و مستکمل محتاج است و حق جلّ و علا، غنی بالذات است. در این مطلب سقراط حکیم چنانکه در تاریخ الحکمای قفطی نقل شده است سخنی بلند دارد.

از او سؤال می‌شود سبب ایجاد عالم چیست؟ گفت: «جود حق تعالی است». گویا ملای رومی به این نکته نظر دارد که می‌گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

زیرا آن کس که در کارش سود می‌کند فاعل بالقصد است و مستکمل.

و قد ذکرنا فی الفتوحات أنّ الأثر لا یکون إلّا للمعدوم لا للموجود، و إن کان للموجود فبحکم المعدوم: ما در فتوحات گفته‌ایم که اثر برای معدوم است نه برای موجود (یعنی معدوم، مؤثر است و مقصود معدوم مطلق نیست. بلکه مراد معدوم در خارج موجود در باطن است).

و اگر چنانچه اثر برای موجود باشد (یعنی موجودی مؤثر باشد) از موجودی است که در حکم معدوم است.

مثل عنوان سلطنت برای شخصی هر چند صبی باشد و همچنین دیگر اصحاب مناصب چون وزیر و قاضی که تا به منصبشان متصفند اثر که انفاذ امر و نهی‌شان باشد خواهد بود و این اوصاف سلطنت و وزارت و قضاوت که شخص متصف بدانها نافذ الکلمهٔ بود به غیر از ذوات خود آن اشخاص متصف به این اوصاف، وجودی ندارند پس کأنّ سلطان و قاضی و وزیر با حفظ این عناوین در خارج معدومند.

و هو علم غریب و مسألهٔ نادرهٔ، و لا یعلم تحقیقها إلّا اصحاب الأوهام، فذلک بالذوق عندهم و أما من لا یؤثر الوهم فیه فهو بعید عن هذه المسألهٔ.

و این علمی غریب و مسأله‌ای نادر است (زیرا از کثرت وجودش مشعور به نیست).

و تحقیق این را جز اصحاب اوهام به ذوق ندانند (زیرا اصحاب اوهام توهم می‌کنند اموری را که برای آنها وجودی نیست و نفوسشان از آن امور موهومه منفعل می‌شود و این معنی را آنها می‌چشند که از وهم منفعل می‌شوند). امّا کسانی که از وهم متأثر نمی‌شوند برای آنان نصیبی از این مسأله به حسب ذوق نیست.

توضیح اینکه کسانی که اصحاب اوهامند یعنی وهم در آنها اثر شدید دارد که موجوداتی موهوم در ذهن و معدوم در خارج دارند این معنی را خوب می‌فهمند که اثر مر معدوم راست و این حرف شیخ جواب از سؤال مقدری است که رحمت وصف است و وجود خارجی ندارد، زیرا آن چه در خارج است ذات متصف به رحمت است یعنی راحم و رحیم و رحمن، پس چگونه رحمتی که در خارج موجود نیست منشأ اثر بشود که رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ. شیخ در جواب گفت که در فتوحات گفته‌ایم که اثر نیست مگر برای معدوم.

فرحمة الله فی الأكوان سارية

و فی الذوات و فی الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت

من الشهود مع الأفكار عالية

فكلّ من ذكرته الرحمة فقد سعد، و ما ثمّ إلّا من ذكرته الرحمة و ذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إيّاها. فكلّ موجود مرحوم و لا تحجب يا وليّي عن إدراک ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء و ما تؤمن به من آلام الآخرة التی لا تفتر عمن قامت به.

پس هر کس را که رحمت یاد نمود نیکبخت است و نیست در واقع کسی مگر اینکه رحمت او را یاد نمود (همه را فرا گرفت) و ذکر رحمت أشياء را، عين ايجاد رحمت است أشياء را. پس هر موجودی مرحوم است. پس ای دوست از ادراک آن چه گفتیم به

آن چه از صاحبان بلاها می‌بینی و به آن چه از آلام آخرت ایمان داری که به هر کس قائم است از او فتور و سستی ندارد در حجاب قرار نگیر.

غرض اینکه اگر هر چه موجود است مرحوم است باید افرادی که به بلاها مبتلا هستند مرحوم باشند، یا آلام اخروی مرحوم باشند و حال اینکه اینها مصایب و آلامند نه رحمت. جواب اینکه این فکر شما را از ادراک آن چه را که من گفتم «هر چه موجود است مرحوم است» حاجب نشود، زیرا همه آلام و بلایا به شمول رحمت مرحومند.

در بلا هم می‌چشم لذّات او

مات اویم مات اویم مات او

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجدّ

ای عجب من عاشق این هر دو ضد

و دیگر فواید و نکات سرّ القدری و لازمه علم عنایی که بر ایجاد متفرع است (که نمی‌شود ایجاد باشد و بلا نباشد).

فاعلم أولا أن الرحمة إنّما هی فی الإیجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثم إنّ الرحمة لها أثر بوجهین: أثر بالذات، و هو إیجادها كلّ عین موجوده.

پس بدان که اولا رحمت در ایجاد است به طور عموم. بنا بر این به سبب رحمت نمودن به آلام، آلام را ایجاد فرمود و ثانیا اینکه رحمت را به دو وجه اثر است:

یکی اثر بالذات که آن اثر رحمت رحمانی عام متعلق به ایجاد همه اعیان است مطلقا.

وجه دوم اثر رحمت رحیمیه است که بعد از این خواهد آمد. برای اثر رحمت رحیمیه سؤال و گدایی لازم است.

آن یکی جودش گدا آرد پدید

و ان دگر بخشد گدایان را مزید

و لا تنظر الرحمة إلی غرض و لا إلی عدم غرض، و لا إلی ملائم و لا إلی غیر ملائم، فإنّها ناظرة فی عین كلّ موجود قبل وجوده بل تنظره فی عین ثبوته.

رحمت، ناظر به غرض و به عدم غرض و به ملایم و به غیر ملایم نیست چه اینکه رحمت ناظر است به عین هر موجود که قابل وجود است بلکه رحمت ناظر به عین هر موجود در عین ثبوتش است.

یعنی اینکه ایجاد، مطابق استعداد و لسان خواهش هر موجود در حال ثبوتش یعنی عین ثابتش می‌باشد، نظر به جهات دیگر از قبیل غرض و عدم غرض و ملایمت و عدم ملایمت ندارد. پس در واقع به هر یک از اعیان ثابته وجودی که اقتضا دارد عطا

می‌شود.

و لهذا رأت الحقّ المخلوق فی الاعتقادات عینا ثابتهٔ فی العیون الثابتهٔ فرحمته بنفسها بالإیجاد.

لذا رحمت، حق مخلوق در اعتقادات را عین ثابتی در عیون ثابته دید. پس رحمت به حق مخلوق به سبب ایجاد آن رحمت فرمود.

عبارت خیلی فشرده است. غرض این است که حق بر دو قسم است. حق خالق و حق مخلوق. حق خالق همان حق تعالی واجب الوجود است و حق مخلوق، تجلیات او سبحانه است در اشخاص به حسب اعتقاداتشان، که هر معتقدی به حسب اعتقادی که درباره حق تعالی دارد، حق تعالی به حسب اعتقادش در او تجلی می‌کند و آن را به حسب کثرت و ظهور و بروزش در مجالی و مرایا، حق مخلوق نفوس می‌گویند. غرض این است که در میان عینهای ثابته، یکی هم حق مخلوق است و او را هم تقاضا و طلبی است که باید به خواسته‌هایش نایل آید و چون رحمت شامل همه چیز است، شامل حق مخلوق هم می‌شود و او را ایجاد می‌کند. پس معنای عبارت شیخ به طور ساده و روان این است که رحمت حق مخلوق را در میان اعیان ثابته دید که این عین اقتضایش ایجادی آن چنانی است، پس شامل او شده او را ایجاد نمود، منتهی موطن ایجاد او نفوس معتقدان است و رنگ ایجادش به حسب اعتقاد معتقدان خواهد بود.

«هر کسی از ظن خود شد یار من»

، و بدان که جمیع مکاشفات و احوال انسانی به حسب اعتقادات او خواهد بود. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

و لذلک قلنا انّ الحقّ المخلوق فی الاعتقادات أول شیء مرحوم بعد رحمتها بنفسها فی تعلقها بایجاد المرحومین.

لذا گفتیم که حق مخلوق در اعتقادات، اولین شیء مرحوم است بعد از تعلق رحمت ذاتیه به نفس خود، در اینکه رحمت به ایجاد مرحومان تعلق گرفته است.

در قبل گفته‌ایم که رحمت بر دو قسم است رحمت رحمانی و رحمت رحیمی تا اینجا سخن از رحمت رحمانی است و اکنون سخن از رحمت رحیمی به میان می‌آورد که می‌گوید: و لها أثر آخر بالسؤال، فیسأل المحجوبون الحقّ أن یرحمهم فی اعتقادهم، و أهل الکشف یسألون رحمهٔ الله أن تقوم بها، فیسألونها باسم الله فیقولون یا الله ارحمنا،

و لا یرحمهم إلّا بقیام الرحمهٔ بهم.

رحمت را اثر دیگر است که باید به سبب سؤال اثر کند (یعنی باید گدایی کرد که هر کسی به سؤال استعداد یا به سؤال لسان حال یا قال از او می‌خواهد) بنا بر این افراد محجوب به حسب اعتقادشان از حق تعالی سؤال می‌کنند که بر آنان رحم کند (و گناهانشان را بیامرزد و از آنان بگذرد این درخواست به حسب رغبتشان به بهشت و فرارشان از دوزخ است). اما اهل کشف سؤال می‌کنند که رحمت به آنان قائم بشود که متصف به رحمت بشوند. پس رحمت را به اسم الله می‌خواهند و سؤال می‌کنند و می‌گویند: «یا الله ارحمنا» و خداوند آنان را رحم نمی‌کند مگر به قیام رحمت به آنان.

پس هم راحم خودشان هستند که رحمت به آنان قیام کرده است و هم راحم غیر خودشان از افراد مستعد هستند که آنان را به کمال لایقشان ایصال می‌نمایند.

فلها الحکم، لأن الحکم أنّما هو فی الحقیقهٔ للمعنی القائم بالمحل، فهو الراحم علی الحقیقهٔ.

رحمت است که حکم در هر مرحومی دارد زیرا حکم در حقیقت برای معنی قائم به محل است. پس این معنای قائم به محل در حقیقت راحم است.

غرض این است که چنانکه هر وصف و معنای قائم بر محل سبب اجرای حکم است، زیرا آن محل تا به آن وصف عنوانی متصف نشد و به سمتی منتسب نگردید حکم آن صفت که همان معنی قائم به محل است بر او جاری و صادق نیست مثلا صفت قضاوت که اگر قائم به شخصی شد آن شخص موصوف به قاضی بودن است و تا قاضی است نافذ الکلمهٔ است و حکم قضای او نافذ است. پس نفوذ حکم از آن قضاست نه ذات شخص بدون اتصاف به وصف قضا. همچنین است سلطنت قائم به شخص که سلطان، و وزارت قائم به شخص که وزیر شد و هکذا ارباب مناصب و مقامات دیگر که به عروض آن اوصاف و معانی بر آنان صاحب مقام و نافذ الکلمهٔ می‌شوند، صفت رحمت هم که قائم به شخص است به همین مثابه است. یعنی چنانکه قضاوت در معنی قاضی است رحمت در حقیقت راحم است، پس در هر مرحومی حکم مر رحمت راست.

فلا یرحم الله عباده المعتنی بهم إلّا بالرحمهٔ، فإذا قامت بهم وجدوا حکمها ذوقا. فمن ذکرته الرحمهٔ فقد رحم و اسم الفاعل هو الرحیم الراحم.

پس خداوند عبادش را که اعتنای به آنان دارد رحمت نمی‌فرماید مگر به رحمت، و

چون رحمت به آنان قائم شد یعنی مرحوم شدند حکم رحمت را به حسب ذوق می‌یابند (چنانکه در پیش گفته‌ایم ذوق در اصطلاح عارفان، دارا بودن است نه صرف دانا بودن).

پس رحمت به هر کس رسیده است او مرحوم است که استعداد و عین او آن را قبول کرده است. هر چند که اسم فاعل، رحیم و راحم است.

و الحکم لا یتصف بالخلق لأنّه أمر توجبه المعانی لذواتها، فالأحوال لا موجودهٔ و لا معدومهٔ، أی لا عین لها فی الوجود لأنها نسب، و لا معدومهٔ فی الحکم لأن الذی قام به العلم یسمّی عالما و هو الحال.

و حکم، متصف به خلق نمی‌گردد.«۱» زیرا حکم، امری است که معانی آن را برای ذوات خود واجب می‌کنند. بنا بر این احوال نه موجودند و نه معدوم. یعنی برای آنها در وجود عینی نیست زیرا احوال نسبتهایی هستند و معدوم هم در حکم نیستند. چه آن کسی که علم به او قائم است او را عالم گویند و این قیام، حال است.«۲»

یعنی قیام علم به شخص حال است و آن شخص عالم، و حال به این معنی بنا بر مذهب معتزله است که واسطه بین وجود و عدم است.

حال بنا بر مذهب معتزله

طایفه معتزله قائل به حالند و حال را نه موجود می‌دانند و نه معدوم که واسطه بین وجود و عدم است. حضرات فلاسفه طرا و کلا با آنان مخالفند که هر چیز یا موجود است یا معدوم و واسطه معنی ندارد و یکی از علل اختیار قول به حال چنانکه در خاطر دارم این است که در مسأله علم وا ماندند و نتوانستند آن را به مبانی عمیق و دقیق حکمت متعالیه حل کنند. زیرا می‌گویند خداوند عالم را مطابق علم آفرید و علم را زاید بر ذات و الگوی پیاده کردن عالم قرار دادند و همچنین بسیاری از صفات الهی را زاید بر ذات

می‌دانند بنا بر این اگر این صفات زاید را موجود بدانند موجود یا واجب است و یا ممکن، اگر ممکن باشد مخلوق است و مخلوق مسبوق به علم است و هکذا تسلسل لازم می‌آید و اگر آن صفات زاید موجود واجب باشند تعدد قدما یعنی واجبهای بالذات لازم آید و اگر آن صفات زایده معدوم باشند معدوم الگوی خلق عالم قرار نمی‌گیرد. لذا برای خلاصی از اشکال جانبین آنها را واسطه میان وجود و عدم دانستند که نه موجودند و نه معدوم و آن را حال نامیدند (در کتب کلامی از آنان این گونه نقل کرده‌اند).

شیخ أکبر گوید معانی از قبیل قضا و امارت و سلطنت و امثال اینهاست که شخص معنون به این عناوین، با حفظ عنوان، نافذ الکلمهٔ است و کارهایی از او ساخته است که با عدم این عنوان، آن نفوذ و بسط ید را ندارد. آیا این عناوین معدومند؟ معدوم که این چنین منشأ آثار نمی‌گردد و اگر موجودند

چگونه موجود هستند حال اینکه موجود، آن ذات متصف به این عناوین است و بس. این عناوین همان حالی است که معتزله گویند.

آخوند ملا صدرا گوید: وجود را از فعلیت مطلقه که واجب الوجود است تا به انزل مراتب آن مراحل بسیار است و نسب و اعتبارات از سلسله انزل وجوداتند که مشابک با عدمند. لذا نباید این گونه عناوین را از جهت ضعف وجودی‌شان واسطه بین وجود و عدم قرار داد. پس حال نداریم. این نهایت، دقتی است که در این مقام باید گفت و نکته‌ای بلند و سزاوار اعتنا و اهتمام است. البته این معنی را در این مقام مرحوم آخوند ملا صدرا در جایی عنوان نفرموده است که حال بدین منوال است بلکه ما از فرموده آن جناب چنین استفاده کرده‌ایم قائلین به صفات زایده، صفات زایده را معانی می‌گویند که جمع معنی است. این صفت زایده به نام معنی در نظر معتزلی حال است و اشعری هم قائل به زیادتی صفات بر ذات باری تعالی است. چنانکه در همین فص به زودی عنوان می‌شود. در کتب تفسیر قدما مثل مجمع البیان طبرسی و غیره که در ضمن بسیاری از آیات نفی معانی می‌کنند مراد همین معانی یعنی صفات زاید بر ذات است. خود شیخ أکبر نیز در باری تعالی قائل به صفات زایده نیست و حق هم این است. هر چند که احکام را در مخلوق احوال می‌داند و معانی به همین معنی مراد کسی است که می‌گوید:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل

بی‌شریک است و معانی تو غنی دان خالق

یعنی بی‌شریک و بی‌معانی است.

فعالم ذات موصوفة بالعلم، فما هو عین الذات و لا عین العلم پس عالم، ذات موصوف به علم است. این حال عین ذات نیست و عین علم هم نیست. «یعنی کونه عالما» که اتصاف شخص به این وصف عنوانی باشد نه عین ذات است و نه عین آن صفت است. بلکه واسطه بین وجود و عدم است.

ولی حق این است که این نسبت یعنی «کونه عالما» از مراتب ضعیفه وجود است به تحقیقی که از ملا صدرا نقل کردیم نه اینکه واسطه باشد و چه بسا اموری که از کثرت ضعفشان ذهن ابا دارد که آن را موجود بداند و این بهترین بیانی است که در رد حال و قول به واسطه بین وجود و عدم باید گفت و مرحوم آخوند در اوایل امور عامه اسفار که می‌گوید نسب از مراتب ضعیفه وجود است نظر به رد این گونه اقوال و آرا دارد.

و ما ثمّ إلّا علم و ذات قام بها هذا العلم و كونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم اليه، فهو المسمّى عالما.

و در واقع نيست مگر علم و ذاتى كه آن علم قائم به آن است. «و كونه عالما» حال است براى اين ذات كه اين حال به سبب اتصاف ذات به اين معنى كه علم است حاصل شده است. پس نسبت علم به او حادث شد كه عالم ناميده شده است، و الرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، و هى الموجبة للحكم، فهى الراحمة و الذى أوجدها فى المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها و إنّما أوجدها ليرحم بها من قامت به.

رحمت به حقيقت از جمله نسب راحم است و رحمت است كه موجب حكم بر صاحبش است به اينكه او راحم است. (پس رحمت است كه در حقيقت أشياء را مرحوم مى‌گرداند. هر چند به حسب ظاهر مستند به صاحبش راحم است.) آن كسى- حق تعالى- كه رحمت را در مرحوم ايجاد فرمود، ايجاد نفرمود كه مرحوم را به اين رحمت، رحمت كند (زيرا مرحوم همين كه به رحمت وجود يافت و موجود شد مرحوم است) بلكه رحمت را در مرحوم ايجاد فرمود تا كسى را كه اين رحمت موجوده به او قائم است رحمت بنمايد.

آن رحمت اوّلى رحمت رحمانى است و اين رحمت دومى رحيمى. مثلا اهل كشف و هر انسانى به رحمت رحمانى موجود است و به رحمت رحيمى صاحب كشف و

كمالات ثانى مى‌شود. اين بحث كأنّ ارهاص«۱» است براى رحمت وجوبى و امتنانى كه در آخر همين فص زكرياوى عنوان مى‌كند.

و هو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه و هو الراحم و لا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به فثبت أنّه عين الرحمة.

حق سبحانه محل حوادث نيست. پس محل ايجاد رحمت، در او نمى‌تواند كه راحم است، راحم، راحم نيست مگر به قيام رحمت به او. پس ثابت شد كه حق سبحانه عين رحمت است.

فرضا زيد كه تا اين ساعت قاضى نبود الآن سمت قضاوت را پذيرفت، محل اين حادث يعنى مقام قضاوت گرديد و حادث يعنى چيزى كه نبود و پديد آمد خداوند راحم است و صفت رحمت براى او چون حدوث صفت رحمت براى زيد نمى‌تواند بوده باشد. چه اينكه حق سبحانه محل حوادث نيست و چون

راحم است و راحم کسی است که رحمت قائم است به او و او محل حوادث نیست. پس رحمت عین ذات اوست.

و من لم یذق هذا الامر و لا کان له فیه قدم ما اجترأ أن یقول إنّه عین الرحمهٔ أو عین الصفهٔ، فقال ما هو عین الصفهٔ و لا غیرها. فصفات الحقّ عنده لا هی هو و لا هی غیره، لأنه لا یقدر علی نفیها و لا یقدر علی أن یجعلها عینه، فعدل الی هذه العبارهٔ و هی عبارهٔ حسنهٔ.

و کسی که این امر را نچشید و مر او را در این امر قدمی نباشد جرأت ندارد که بگوید او عین رحمت است یا عین صفت است. بنا بر این اشعری گفته است که حق سبحانه نه عین صفت است و نه غیر صفت. بنا بر این، صفات حق در نزد او نه ذات حق است و نه غیر ذات حق زیرا که اشعری بر نفی صفات قادر نیست و نمی‌تواند صفات را عین حق قرار بدهد لذا عدول کرد به این عبارت «ما هو عین الصفهٔ و لا غیرها» و این عبارت خوبی است.

و غیرها أحقّ بالأمر منها و أرفع للاشکال، و هو القول بنفی أعیان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف.

و عبارت دیگر، از این عبارت اشعری برای رساندن معنای واقع و نفس الامر سزاوارتر و اشکال بردارنده‌تر است.

اشکال اینکه لازم آید ذات حق جلّ و علا در مقام ذاتش ناقص باشد و به صفات، مستکمل گردد، مثل زیدی که به حدوث صفت قضا قاضی شده است.

آن عبارت بهتر، قول به نفی اعیان صفات زاید بر ذات و قائم به ذات حق سبحانه است.

یعنی صفات زایده بر ذات قائل نشود چنانکه امیر علیه السلام در چندین خطبه‌اش فرمود: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه.»

و إنّما هی نسب و إضافات بین الموصوف بها و بین أعیانها المعقولهٔ.

و همانا صفات نسب و اضافاتی هستند بین ذات موصوف به این صفات و بین اعیان و حقایق معقوله این صفات.

مثلا چنانکه نفس ناطقه عالم به ذات خود عالم است که ذات او معلوم اوست. یعنی هم عالم است و هم معلوم و بین عالم و معلوم بودن نفس تغایری اعتباری در وعاء عقل لحاظ می‌شود، همچنین است قیام صفات کمالیه به حق سبحانه و تغایر بین موصوف و صفات.

و إن کانت الرحمة جامعة فإنّها بالنسبة إلی کلّ اسم الهی مختلفة.

رحمت هر چند جامع جمیع انواع رحمت است ولی نسبت به هر یک از اسمای الهی مختلف است.

یعنی رحمت ذاتیه که وجود است و نفس رحمانی است شامل جمیع انواع رحمتها که اقتضای هر اسم خاص است می‌باشد که یکی معطی و دیگری هادی و دیگری واهب و دیگری رازق و هکذا است، چه تا به رحمت ذاتیه مرحوم نشوند به اقتضای رحمت خاصه اسمائی خودشان راحم نمی‌باشند، چه اینکه رحمت خاصه اسمائیه به نسبت هر اسم الهی مختلف است زیرا هر یک از این اسماء مظهر وداعی خود را رحمت می‌نماید به آن چه که اختصاص به او دارد و حقیقتش آن را اقتضا می‌نماید.

فلهذا یسأل سبحانه ان یرحم بکل اسم الهی لذا از خداوند سبحان سؤال می‌شود که به هر اسم الهی رحمت بنماید.

این بیان شیخ اشاره است به توحید در مقام ذات و صفات و افعال. زیرا گفت: از خداوند خواسته می‌شود مطابق اقتضای هر اسمی رحمت بنماید. غرض اینکه تعین اسمی رهزن نشود، که فعال ما یشاء واجب تعالی است.

«دیده‌ای خواهم سبب سوراخ

کن»

فرحمه الله. و الکنایة هی التی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْ‌ءٍ ثم لها شعب کثیرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهیة، فما تعم بالنسبة إلی ذلک الاسم الخاص الإلهی فی قول السائل ربّ ارحم، و غیر ذلک من الأسماء، حتّی المنتقم له أن یقول یا منتقم ارحمنی و ذلک لأن هذه الأسماء تدلّ علی الذات المسماة، و تدل بحقائقها علی معان مختلفة.

بنا بر این رحمت الهی که کنایه یعنی ضمیر در «رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» است شامل همه أشیاء می‌باشد. (یعنی ذات او شامل همه أشیاء است زیرا رحمت او عین ذات اوست). سپس رحمت الهیه به سبب تعدد اسماء الهیه به شعب کثیره منشعب می‌شود.

بنا بر این هر اسمی اختصاص به رحمت خاص دارد، حتی سائل که می‌گوید «یا منتقم ارحمنی» (اراده می‌کند تخفیف عذاب را). این مطلب از آن روست که همه اسماء دلالت بر ذات دارند و حقایقشان دلالت بر معانی مختلفه دارد.

مثل نور آفتاب که به شبکه‌های آیینه‌ای به اشکال و الوان مختلف می‌تابد که تمام آن شبکه‌ها در داشتن اصل ذات نور آفتاب شریکند و به اقتضای شکل و لون خودشان هر یک را اثری خاص است. همان که جامی گوید:

أعین همه شیشه‌های گوناگون بود

تابید در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود

خورشید در او هر آن چه او بود نمود

فیدعو بها فی الرحمة من حیث دلالتها علی الذات المسمّاة بذلک الاسم لا غیر.

لا بما یعطیه مدلول ذلک الاسم الذی ینفصل به عن غیره و یتمیز.

داعی به آن اسماء از حیث دلالتشان بر ذات مسمّاة به این اسم طلب رحمت می‌کند، نه از غیر آن.

یعنی نه از غیر ذات، یعنی نظر داعی در دعایش فقط ذات مسمّاة به اسم است. زیرا دهنده در حقیقت، ذات است هر چند داعی متهب از دست اسم خاص می‌گیرد. یعنی نظر داعی در دعایش فقط به ذاتی است که به این اسماء نامیده شده است.

نه به آن چه که مدلول این اسم عطا می‌کند که به آن از غیر خود منفصل می‌گردد و تمیز می‌یابد.

غرض این است که اسماء هر یک را خصوصیتی است که به آن خصوصیت از غیر خود متمیزند. چه اینکه همه در یک ذات شریکند و آن ذات قبله حاجات است، هر چند

داعی باید به دست ایادی اسماء از قبله حاجات بگیرد.

فإنّه لا يتميز عن غيره و هو عنده دليل الذات، و إنّما يتميز بنفسه عن غيره لذاته إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها، و إن كان الكلّ قد سيق ليدلّ على عين واحدة مسماة و لا خلاف فى أنّه لكلّ اسم حكم ليس للآخر، فذلك أيضا ينبغى أن يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة.

در عين حال تعينات اسمائى حجاب او نيستند كه ديده بر ذات واجب دوخته است و همانا هر اسم خاص به نفس ذاتش از غير خود متميز است زيرا آن حقيقتى كه در اسم است و به لفظ مصطلحى خوانده می‌شود به ذات خود از غير خود متميز است (مثل عليم از قادر كه به عين علم و قدرت از هم تمايز دارند) هر چند كه جميع اسماء بر عين واحدة دلالت می‌نمايند و لكن خلافى نيست كه هر اسم را حكمى خاص است كه آن حكم خاص در اسم ديگر نيست.

مثلا مريض كه «يا الله» می‌گويد شافى می‌خواهد و گمراه كه يا الله می‌گويد هادى می‌خواهد.

و لهذا قال أبو القاسم بن قسى فى الأسماء الإلهية إن كلّ اسم على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية إذا قدمته فى الذكر نعتّه بجميع الأسماء، و ذلك لدلالتها على عين واحدة، و إن تكثرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها، أى حقائق تلك الأسماء.

لذا ابو القاسم بن قسى (صاحب كتاب خلع نعلين كه شيخ او را در فتوحات نامبرده و از أكابر اهل طريق دانسته است) گفته است كه هر اسم از اسماء الهيه به تنهايى مسمى به جميع اسماء الهيه است و هر گاه آن اسم را پيش بكشى او را منعوت به جميع اسماء می‌گردانى زيرا كه اسماء دلالت بر عين واحدة دارند، هر چند كه حقايقشان متكثر است و اسماء به تكثر آن حقايق مختلفند.

ثم انّ الرحمة تنال على طريقين، طريق الوجوب، و هو قوله فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ و ما قيّدهم به من الصفات العلمية و العملية.

و الطريق الآخر الذى تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهى الذى لا يقترن به عمل و هو قوله وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ و منه قيل لِيَغْفِرَ لَكَ الله ما تَقَدَّمَ من ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ. و منها قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك.

سپس اينكه رحمت بر دو طريق است يكى طريق وجوب است (كه در مقابل تكليف

۴۷۷

و عمل است. زیرا پاداش دادن واجب است) که فرمود: فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ.

و طریق دیگر که بدان طریق آدمی به رحمت نایل می‌گردد، طریق امتنان الهی است که مقرون به عمل نیست و این طریق امتنان نیز بر دو قسم است: یک وقت رحمت رحمانی عام است: رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، (که همان رحمت ذاتیه شامل جمیع عباد است) و یک وقت رحمت رحمانی خاص است که شامل بعضی از عباد است مثل خطاب به رسول الله: لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ من ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ (فتح: ۲) و چنانکه به بعضی از بندگانش خطاب کرد که «اعمل ما شئت فقد غفرت لک» پس بدان این را.

یعنی رحمت رحمانی آن است که در مقابل عملی نیست خواه عام باشد و خواه خاص و رحمت رحیمی آن است که در مقابل عمل است، پس توهّم نشود که رحمت رحمانی مطلقا باید عام باشد.

۴۷۹

۲۲. فصّ حكمة إيناسيّة فى كلمة إلياسيّة

(۲۲. فصّ حكمة إيناسيّة فى كلمة إلياسيّة) قیصری گوید:

بدان قوای روحانیه را به حسب فعل و انفعال و اجتماعات قوا امتزاجاتی روحانیه است که از آن امتزاجات هیأتی وحدانی حاصل می‌شود که مصدر احکام و آثار ناتجه از آن می‌گردد و صورت ملکیه تابع آن هیأت است، چنانکه صورت طبیعیه تابع مزاج حاصل از عناصر مختلفه و کیفیات متقابله است و احکامی که ظاهر و غالب بر آن صورت طبیعیه است به حسب آن مزاج است. چون این مطلب دانسته شد، بدان که الیاس علیه السلام به حسب مزاج روحانی‌اش مناسبت یافته است با مزاج صور ملکیه و به حسب مزاج جسمانی‌اش مناسبت با مزاج صور بشریه، لذا از جهت صورت روحانیه با ملائکه انس گرفته است و به حکم اشتراک در بینشان که در مراتب روحانیه آنها واقع است با آنها مصاحبت داشته است و به حسب صورت جسمانیه‌اش با اناسی انس گرفته است و به حسب اشتراک با آنان در صورت طبیعیه عنصریه با آنها مخالطت و آمیزش داشته است. لذا جامع صورتین شد و به برزخیت بین عالمین ظاهر شد، از این جهت حکمهٔ ایناسیه به کلمه الیاسیه اختصاص یافت و به سبب آن صورت ملکیه موجب اعتدال حقیقی به حیات دائمه- چون خضر و عیسی- فائز شد چه اینکه خضر و عیسی علیهما السلام هم صورت ملکیه‌شان به صورت طبیعیه‌شان غلبه داشت، جز اینکه خضر علیه السلام صورت ملکیه‌اش بر صورت بشریه غلبه یافت که از چشم مردم پنهان شد و موت بر او طاری نشد و عیسی علیه السلام با صورت بشریه

به سما ارتفاع یافت.«۱»

[الیاس همان إدریس علیه السلام است]

إلیاس هو إدریس کان نبیّا قبل نوح، و رفعه الله مکانا علیّا، فهو فی قلب الأفلاک ساکن و هو فلک الشمس، ثم بعث الی قریهٔ بعلبک، و بعل اسم صنم، و بک هو سلطان تلک القریهٔ و کان هذا الصنم المسمّی بعلا مخصوصا بالملک و کان إلیاس الذی هو إدریس قد مثّل له انفلاق الجبل المسمّی لبنان- من اللّبانهٔ، و هی الحاجهٔ- عن فرس من نار و جمیع آلاته من نار، فلما رآه رکب علیه فسقطت عنه الشهوهٔ، فکان عقلا بلا شهوهٔ، فلم یبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسیهٔ، فکان الحقّ فیه منزّها.

الیاس همان إدریس علیه السلام است که قبل از نوح پیامبر بود و خداوند او را به مکان علی بالا برد. رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا (مریم: ۵۷) و او در قلب افلاک که فلک شمس است ساکن بود. سپس به قریه بعلبک مبعوث شد. بعل اسم صنمی است و بک سلطان آن قریهٔ بود و آن صنم مسمای به بعل مخصوص به ملک آن جا به نام بک بود و الیاس که همان إدریس است برای او انفلاق کوه به نام لبنان تمثیل شد (لبنان مشتق از لبانه است که به معنای حاجت است) که اسبی آتشین با جمیع آلات است (از زین و افسار و غیرهما از آتش از کوه به در آمد و چون الیاس آن اسب را بدید بر او سوار شد و شهوت از او ساقط گردید و عقل بدون شهوت شد و برای او تعلقی به أغراض نفسیه باقی نماند.

بنا بر این حق در او منزه بود.

یعنی چون الیاس علیه السلام عقل بدون شهوت شد و هر مدرکی به اقتضای هویت ذاتی خود ادراک می‌کند عقل که خود مجرد از ماده است مدرکات او مجرد و منزه از ماده و احکام ماده می‌باشند، پس عقل ناصع، خدا را منزه از ماده می‌بیند و خود منزه- به صیغه اسم فاعل- است مر خدای را از ماده و مادیات و حال اینکه وَ هُوَ الَّذِی فی السَّماءِ إِلهٌ وَ فی الْأَرْضِ إِلهٌ و هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ.

فکان علی النصف من المعرفهٔ باللّه، فانّ العقل إذا تجرد لنفسه من حیث أخذه العلوم عن نظره، کانت معرفته باللّه علی التنزیه لا علی التشبیه. و إذا أعطاه الله المعرفهٔ بالتجلّی کملت معرفته باللّه، فنزه فی موضع و شبه فی موضع، و رأی سریان الحقّ بالوجود فی الصور الطبیعیهٔ و العنصریهٔ فما بقیت له صورهٔ إلّا و یری عین الحقّ عینها و هذه المعرفهٔ

التامهٔ التی جاءت بها الشرائع المنزلهٔ من عند الله.

پس الیاس علیه السلام بر نصف معرفت باللّه بود (یعنی معرفت تشبیهی را نداشت) چه عقل وقتی از جهت أخذ علوم از نظر خودش، مجرد شود، معرفتش به خداوند بر تنزیه است نه بر تشبیه و وقتی خداوند معرفت به تجلی را به بنده عطا فرمود معرفت آن کس به الله تعالی کامل می‌شود که در موضع تنزیه، تنزیه می‌کند و در موضع تشبیه، تشبیه و سریان حق را به وجود، در صور طبیعیه و عنصریه می‌بیند. پس برای او صورتی باقی نمی‌ماند مگر اینکه عین حق را عین آن صورت (از حیث اتحاد ظاهر و مظهر) می‌بیند و این معرفت که جامع بین تنزیه و تشبیه است معرفت تامه است. معرفتی که شرایع منزّله از جانب خداوند آن را آوردند و حکم فرمودند که باید میان تشبیه و تنزیه جمع کرد، نه اینکه به یکی از آن دو منفرد بود.

و حکمت بهذه المعرفهٔ الأوهام کلّها.

و لذلک کانت الأوهام أقوی سلطانا فی هذه النشأهٔ من العقول، لأن العاقل و لو بلغ فی عقله ما بلغ لم یخل عن حکم الوهم علیه و التصور فیما عقل.

همه اوهام به این معرفت حکم کرده‌اند.«۱»

زیرا وهم به معانی خواه کلی باشند خواه جزئی نوعی از لباس صور متخلیه در ذهن را می‌پوشاند و این عمل تشبیه در عین تنزیه است. زیرا معانی از حیث تجردشان از مواد، از مواد و از صور تابع مواد منزهند.«۲»

و از آن حیث که معانی، موجود مصور در ذهنند، سلطان اوهام در این نشئه اقوا از عقول است. زیرا عاقل در عقل خود به هر جا برسد از حکم وهم بر وی و از تصور (یعنی صورت وهمی یافتن) در آن چه تعقل کرده خالی نیست.

به این بیان که چون وهم بر مدرکات عقلیه به تنزیه و تشبیه حاکم است سلطان اوهام در این نشئه عنصریه از عقول قوی‌تر است زیرا عاقل در این نشئه هر چند در عقل خود به کمالی برسد که منتهی الیه عقول باشد از احکام وهم بر وی خلاصی ندارد و مدرکات عقلیه او از صور وهمیه مجرد نمی‌شوند.

فالوهم هو السلطان الأعظم فی هذه الصورهٔ الکاملهٔ - الانسانیهٔ، و به جاءت الشرائع

المنزّلهٔ، فشبّهت و نزّهت، شبّهت فی التنزیه بالوهم، و نزّهت فی التشبیه بالعقل، فارتبط الکلّ بالکلّ، فلم یتمکن أن یخلو تنزیه عن تشبیه و لا تشبیه عن تنزیه.

پس وهم در این صورت کامله انسانیه سلطان اعظم است و به وهم و آن چه وهم بدان حکم می‌کند شرایع منزله از جانب حق تعالی فرود آمده است. بنا بر این شرایع تنزیه کردند و تشبیه کردند. تشبیه کردند در مقام تنزیه به لسان وهم، و تنزیه کردند در مقام تشبیه به لسان عقل، پس کل به کل مرتبط شد. یعنی کلّ عقل و وهم به کل تشبیه و تنزیه ارتباط یافتند.

یعنی هر یک از آن دو به هر یک از این دو. پس ممکن نیست تنزیهی از تشبیهی خالی باشد و تشبیهی از تنزیهی.

قال تعالی لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فنزّه و شبّه وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فشبه.

قال الله تعالی: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری: ۱۱) که هم تنزیه فرمود و هم تشبیه.

تنزیهش که ظاهر است. زیرا نفی مماثله فرمود. اما تشبیهش اینکه برای خود مثل اثبات کرد و نفی مماثله کرد و اثبات مثل تشبیه است و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، مگر وجوب ذاتی که فارق بینشان است.

و هی أعظم آيۀ تنزيه نزلت و مع ذلک لم تخل عن التشبيه بالكاف. فهو أعلم العلماء بنفسه، و ما عبّر عن نفسه إلّا بما ذكرناه.

ثم قال سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ و ما يصفونه إلّا بما تعطيه عقولهم. فنزّه نفسه عن تنزيههم إذ حدّدوه بذلک التنزيه، و ذلک لقصور العقول عن إدراک مثل هذا.

و این آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ بزرگترین آیت تنزیه است که در قرآن نازل شده است با وجود این از تشبیه خالی نیست به سبب کافی که بر سر اوست (که فرمود مانند مثل او شیئی نیست، که به حسب ظاهر دلالت بر اثبات مثل دارد). خداوند اعلم علما به ذات خود است و از خود تعبیر نکرد مگر به آن چه گفتیم (یعنی تنزیه در عین تشبیه).

سپس فرمود: سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (صافات: ۱۸۰) زیرا واصفون وصفش نمی‌کنند مگر به آن چه عقولشان عطا کرده است. (یعنی آنان فقط خدا را به صفات تنزیهی وصف می‌کنند) و خداوند خودش را از این وصف تنزیهی آنان که در واقع تحدید است تنزیه فرموده است. (زیرا تنزیه و تمییز از هر شیء محدود تمایز و جدایی از آن است) و این تحدید که از تنزیه آنان برخاسته است به جهت قصور عقولشان از

ادراک مثل این معنی است.

استفاده این گونه نکات عرشی از آیات کریمه قرآنیه از اسرار آیات است که باید به اعلام و اطلاع الهی بوده باشد. مرحوم آخوند ملا صدرا را کتابی به نام اسرار الآیات است که در بیان بسیاری از اسرار آیات مغتنم است هر چند اسرار آیات را نهایت نیست که «اقرأ و ارق». پس خداوند خودش را از تنزیه آنان تنزیه فرمود. زیرا آنان با این تنزیه خداوند را تحدید کردند و این تحدید از قصور عقل از ادراک مثل این معنی که تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه است می‌باشد.

[شرایع همه به آن چه اوهام حکم می‌کند آمده است]

ثم جاءت الشرائع کلها بما تحکم به الأوهام، فلم تخل الحقّ عن صفهٔ یظهر فیها. کذا قالت، و بذا جاءت. فعملت الأمم علی ذلک فأعطاها الحقّ التجلّی، فلحقت بالرسل وراثهٔ فنطقت بما نطقت به رسل الله أعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ. فاللّه أعلم موجّه، له وجه بالخبریهٔ الی رسل الله، و له وجه بالابتداء الی أعلم حیث یجعل رسالته. و کلا الوجهین حقیقهٔ فیه، و لذلک قلنا بالتشبیه فی التنزیه و بالتنزیه فی التشبیه.

سپس شرایع همه به آن چه اوهام حکم می‌کند آمده است. (یعنی به تشبیه حکم کرده‌اند). پس شرایع، حق تعالی را از صفتی که در آن ظاهر می‌گردد خالی نگردانیده‌اند.

شرایع این چنین فرمودند و به این حکم آمدند و امتها به مقتضای آن عمل کرده‌اند و حق تعالی امتها را تجلی عطا کرده است. (به صفاتی که موجب تشبیه‌اند بر آنان تجلی کرده است). پس امتها به حسب وراثت (نه به اصالت) به رسل پیوستند که امتها ناطقند به آن چه رسل حق تعالی ناطقند الله أعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ (انعام: ۱۲۴) وَ إِذا جاءَتْهُمْ آیَةٌ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّی نُؤْتی مِثْلَ ما أُوتِیَ رُسُلُ الله، الله أعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ (انعام: ۱۲۵) این آیه به دو وجه موجه است. (یکی اینکه پس از «مِثْلَ ما أُوتِیَ» وقف کنیم که کلام تام شود آن گاه) بگوییم رُسُلُ الله الله که الله خبر رُسُلُ الله بشود (و «اعلم» خبر مبتدای محذوف که «هو» است. یعنی «هو اعلم حیث یجعل رسالته».)

وجه دوم اینکه (بعد از رسل الله وقف کنیم) و الله را مبتدا بگیریم و اعلم را خبر او و هر دو وجه حق است. لذا گفتیم تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه است.

تأییدا گوییم که در سوره وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها. حق تعالی فرمود: فَقالَ لَهُمْ رَسُولُ الله ناقَةَ الله وَ سُقْیاها (شمس: ۱۳) این رسول الله جناب صالح است و ناقه صالح

ناقهٔ الله خوانده شد. پس رسول الله، الله است و همچنین آیه: إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَکَ إِنَّما يُبايِعُونَ الله يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ«۱» (فتح: ۱۰) من يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ الله (نساء: ۸۰) و آیات دیگر از این قبیل.

و بعد أن تقرر هذا فنرخی الستور و نسدل الحجب علی عین المنتقد و المعتقد و إن کانا من بعض صور ما تجلی فیها الحقّ و لکن قد امرنا بالستر لیظهر تفاضل استعداد الصور.

و بعد از آن که مقرر شد که تنزیه از تشبیه خالی نیست و بالعکس پرده‌ها را می‌افکنیم و حجابها را فرو می‌نهیم بر چشم منتقد و معتقد. هر چند که هر دو بعضی از صوری هستند که حق در آنها تجلی کرده است و لکن ما مأمور به ستر هستیم تا تفاضل استعداد صور ظاهر شود.

(مراد از منتقد محققی است که یا به کشف و عیان و یا به نظر و برهان خلاصه معانی و حقایق را می‌داند و مراد از معتقد، مقلد مؤمن به اهل حقایق و عرفان است.

فانّ المتجلّی فی صورهٔ بحکم استعداد تلک الصورهٔ، فینسب إلیه ما تعطیه حقیقتها و لوازمها لا بد من ذلک.

زیرا متجلی در صورتی، به حکم استعداد آن صورت است. پس حقیقت آن صورت و عین که مجلاست و نیز آن چه حقیقت لوازم آن عین و صورت عطا می‌کند و اقتضا می‌نماید به متجلی که حق است نسبت داده می‌شود و ناچار باید این چنین باشد.

اقتضای هر عین ثابتی اختصاص به آن عین دارد و در پیش گفتیم که مرایا را احکامی است از صغر و کبر و استطاله و استداره و امثال آنها که هنگام تجلی ظاهر می‌گردند.

مثل ما یری الحقّ فی النوم و لا ینکر هذا مثل آن کسی که حق تعالی را در عالم خواب می‌بیند و این معنی انکار نمی‌شود.

زیرا عالم مثال، واسع است و مقام خیال انسان که مثال متصل اوست خیال عقلانی است. چون دیگر مشاعر و مدارک او که هر یک را ادراک عقلانی است. مثلا لمس و شم و ذوق انسان هر یک عقلانی است. هر چند مادی است به خلاف حیوانات که إدراکات آنها وهمی است. زیرا سلطان قوای حیوانی وهم است و از آن فراتر نیست، اما سلطان

قوای انسان عقل است. بلکه او را ادراکاتی ورای طور عقل است و از نکته عالیه‌ای که فرمودند: «بدن مرتبه نازله نفس است» باید این احکام را استنباط کرد و در آن حکم مندرج دانست و چون سلطان آن قوا وهم و این قوا عقل است، انسان از ظاهر پی به باطن می‌برد و اکتشافات و اختراعات و کسب حقایق می‌کند به خلاف حیوان. غرض اینکه از جهت سعه عالم مثال و تجرد برزخی قوه خیال، انکار خوابهایی آن چنان که گفته شد راه ندارد. چنانکه رؤیت حق تعالی در آخرت انکار نمی‌گردد و حدیث رؤیت بر این معنی نص است.

[شک نیست که مرئی عین حق است]

و انّه لا شک الحقّ عینه فتتبعه لوازم تلک الصورة و حقائقها التی تجلّی فیها فی النوم، ثم بعد ذلک یعبّر- أی یجاز- عنها إلی أمر آخر یقتضی التنزیه عقلا، فإن کان الذی یعبّرها ذا کشف و إیمان، فلا یجوز عنها إلی تنزیه فقط، بل یعطیها حقّها من التنزیه و مما ظهرت فیه. فاللّه علی التحقیق عبارة لمن فهم الإشارة.

و شک نیست که مرئی عین حق است. پس لوازم آن صورت (از شکل و وضع و امور دیگر) به تبعیت آن صورت به حق می‌رسد (و این عین تشبیه است). سپس بعد از تیقظ و انتباه یعنی بعد از بیداری، از آن صورت عبور می‌کند به امر دیگری که به حسب عقل اقتضای تنزیه می‌نماید. پس اگر آن کسی که از آن صورت عبور می‌کند صاحب کشف و ایمان است از آن صورت به سوی تنزیه تنها نمی‌رود بلکه حق صورت را از تنزیه و از آن چه که در آن ظهور کرده است (یعنی هویت الهیه) عطا می‌کند (یعنی جمع بین تشبیه و تنزیه می‌کند). پس الله تعالی بنا بر تحقیق عبارت است از حقیقتی که در صورت رسل ظاهر شده است. برای کسی که اشاره‌ای را که نموده‌ایم فهم کند.

اشاره آن بود که در آیه سابق گفتیم: الله، خبر رسل الله است. یعنی رسل الله، الله است.

و روح هذه الحکمة و فصّها أن الأمر ینقسم الی مؤثّر و مؤثّر فیه و هما عبارتان:

فالمؤثّر بکلّ وجه و علی کلّ حال و فی کلّ حضرة هو الله و المؤثّر فیه بکلّ وجه و علی کلّ حال و فی کلّ حضرة هو العالم.

فإذا ورد، فالحقّ کلّ شیء بأصله الذی یناسبه، فإنّ الوارد أبدا لا بد أن یکون فرعا عن اصل.

و روح خلاصه مسأله تأثیر و تأثر در این حکمت ایناسیه و فص آن این است که امر وجود به مؤثر و مؤثر فیه تقسیم می‌شود و آن دو عبارتند از اینکه مؤثر به هر وجه از

وجوه اسمائیه و بر هر حالی از احوال مؤثر فیه و در هر حضرتی از حضرات الهیه یا کونیه حق تعالی است و مؤثر فیه به هر وجه و به هر حال و در هر حضرت عالم است.

پس چون وارد الهی وارد شده است بلکه به طور مطلق شیء از آثار بر تو وارد شد آن شیء را به اصل او که مناسب اوست نسبت ده و الحاق کن. یعنی فرع را به اصل آن بپیوند و مراعات مناسبت بنما.

مثلا هر گاه وجود و علم و قدرت و امثال این امور از کمالات الهیه بر تو وارد شد آن را به حضرت الهیه بپیوند و هر گاه فقر و احتیاج و امکان و جز آنها از نقایص کونیه وارد شد به حضرت اعیان عالم الحاق کن و به عالم اسناد ده.

زیرا وارد همیشه فرع از اصلی است.

کما کانت المحبة الإلهیة عن النوافل من العبد. فهذا أثر بین مؤثر و مؤثر فیه و کان الحقّ سمعه و بصره و قواه عن هذه المحبّة. فهذا أثر مقرر تقدر علی إنکاره لثبوته شرعا ان کنت مؤمنا.

همچنان که محبت الهیه از جانب (یعنی متفرع بر) نوافلی است که صادر از عبد است.

پس این حب اثری است بین مؤثر که عبد است به قوه نوافل و مؤثر فیه که حق است. از این جهت حق تعالی سمع و بصر و قوای عبد می‌شود که همان محبت الهیه است و این اثری است که مقرر است. کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. زیرا به حسب شرع ثابت شده است. (یعنی در خبر است) اگر مؤمن به شرع و شریعتی.

و أما العقل السلیم، فهو إما صاحب تجل إلهیّ فی مجلی طبیعی فیعرف ما قلناه، و إمّا مؤمن مسلم یؤمن به کما ورد فی الصحیح.

اما عقل سلیم یا صاحب تجلی الهی در مجلای طبیعی است. پس چنین کسی به سبب شهود خود، حقیقت آن چه را ما گفتیم عارف می‌باشد (و آن اینکه امر منقسم است به مؤثر و مؤثر فیه و مؤثر در جمیع حضرات کونیه و الهیه الله تعالی است و مؤثر فیه در همه حضرات عالم است.)

و یا مؤمن مسلم است که تسلیم صاحب تجلی و مؤمن به اوست.

اسکندر افرودیسی شاگرد أرسطو می‌گوید: «لو لا وجود النفس لم یوجد اصلا زمان و لا حرکة».

و لا بد من سلطان الوهم أن یحکم علی العاقل الباحث فیما جاء به الحقّ فی هذه

الصورة لأنه مؤمن بها.

و ناچار باید سلطان وهم بر عاقل باحث در آن چه که حق در این صورت آورده است حکم کند. زیرا عاقل، به آن صورت مؤمن است.

و آن صورت، تجلی حق است در نوم و یقظه که وهم به نور عقل حکم می‌کند که آن چه از صور تشبیهیه در نوم و یقظه می‌بینند صورت حق است. به این معنی که تجلیات اوست در مظاهر اسمائی.

و أما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم.

فيتخيل بنظره الفكرى أنّه قد أحال على الله ما أعطاه ذلک التجلّى فى الرؤيا، و الوهم فى ذلک لا يفارقه من حيث لا يشعر بغفلته عن نفسه.

اما غیر مؤمن به وهم بر وهم حکم می‌کند.

زیرا عقل او مشوب به وهم است و به این وهم حکم وهم را که اثبات صور برای حق تعالی است باطل می‌داند. یعنی حکم به بطلان می‌کند.

و به نظر فکری خود خیال می‌کند که آن صورتی که تجلی در رؤیا به او عطا کرد محال است. (که خدا را در خواب دیدم یعنی چه). و وهم در این حکمش این حاکم عاقل را که عقلش مشوب به وهم است مفارقت نمی‌کند از آن حیث که به غفلت خود از خویشتن آگاه نیست.

و من ذلک قوله تعالى ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. قال تعالى وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ إذ لا يكون مجيبا إلّا إذا كان من يدعوه و إن كان عين الداعى عين المجيب. فلا خلاف فى اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شک.

و از این قبیل مذکور (که امر منقسم به مؤثر و مؤثر فیه است) قول خدای تعالی است ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر: ۶۰) و قولش وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ (بقره: ۱۸۶). زیرا خداوند مجیب نمی‌باشد مگر آن گاه که کسی او را بخواند. داعی، قابل متأثر است و مجیب فاعل مؤثر فیه و اگر عین داعی عین مجیب است، پس خلافی در اختلاف صور نیست. پس داعی و مجیب بلا شک دو صورتند.

که اجابت از یکی از آنهاست و استجابت از دیگری. خلاصه اینکه صورت داعی صورت کونیه انسانیه است و صورت مجیب صورت الهیه اسمائیه و هر دو در طول هم.

۴۸۸

و تلک الصور کلّها کالاعضاء لزید: فمعلوم أن زیدا حقیقهٔ واحدهٔ شخصیهٔ و أن یده لیست صورهٔ رجله و لا رأسه و لا عینه و لا حاجبیه، فهو الکثیر الواحد: الکثیر بالصور، الواحد بالعین و کالإنسان بالعین واحد بلا شک، و لا شک أن عمرا ما هو زید و لا خالد و لا جعفر، و أنّ أشخاص هذه العین الواحدهٔ لا تتناهی وجودا، فهو و إن کان واحدا بالعین فهو کثیر بالصور و الاشخاص.

و همه این صوری که مظاهر الهیه و کونیه هستند مانند اعضا برای زیدند. پس معلوم است که زید یک حقیقت شخصیه است و صورت دستش و صورت پایش و صورت سرش و صورت چشمش و صورت ابروانش نیز. پس زید کثیر است به صور اعضا، واحد است به عین حقیقت مجرد شخصیه.

و قد علمت قطعا إن کنت مؤمنا أنّ الحقّ عینه یتجلّی فی القیامهٔ بصورهٔ فیعرف ثم یتحول فی صورهٔ فینکر، ثم یتحول عنها فی صورهٔ فیعرف، و هو هو المتجلّی- لیس غیره- فی کل صورهٔ و معلوم أن هذه الصورهٔ ما هی تلک الصورهٔ الأخری: فکأنّ العین الواحدهٔ قامت مقام المرآهٔ، فإذا نظر الناظر فیها إلی صورهٔ معتقده فی الله عرفه فأقر به و إذا اتفق أن یری فیها معتقد غیره أنکره کما یری فی المرآهٔ صورته و صورهٔ غیره. فالمرآهٔ عین واحدهٔ و الصور کثیرهٔ فی عین الرائی، و لیس فی المرآهٔ صورهٔ منها جملهٔ واحدهٔ.

اگر مؤمنی به طور قطع دانستی که عین حق تعالی در قیامت به صورتی تجلی می‌کند که شناخته می‌شود، سپس در صورتی تحول پیدا می‌کند که مورد انکار قرار می‌گیرد، یعنی شناخته نمی‌شود. سپس از این صورت تحول می‌یابد بر صورتی که شناخته می‌شود (چنانکه در حدیث صحیح تحول آمده است). و حق تعالی است که در هر صورتی متجلی است و جز او نیست و معلوم است که این صورت آن صورت دیگر نیست. پس کانّ یک عین واحد که ذات احدیت است در ارائه نمودن صور متخالفه مقام مرآت قرار گرفته است. پس چون ناظر در مرآت به صورت معتقد خودش در الله تعالی نظر کند او را می‌شناسد و اقرار می‌کند و هر گاه چنین اتفاق افتاد که در مرآت معتقد غیر خودش را ببیند، انکار می‌کند. مثل اینکه در مرآت، صورت خود و صورت دیگری را ببیند. پس مرآت یک عین است و صورتها در عین رائی کثیر است. حال اینکه در مرآت اصلا صورتی نیست.

مع کون المرآهٔ لها أثر فی الصور بوجه و ما لها أثر بوجه: فالأثر الذی لها کونها تردّ

الصورة متغيرة الشكل من الصغر و الكبر و الطول و العرض، فلها أثر في المقادير، و ذلك الأثر راجع إليها و إنّما كانت هذه التغييرات منها لاختلاف مقادير المرائى.

فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرائى لا بنظر الجماعة.

و هو نظرك من حيث كونه ذاتا: فهو غنيّ عن العالمين.

با اينكه مرآت خالى از صور است، به وجهى او را در صور اثر است و به وجهى او را در صور اثرى نيست. پس اثرى كه او راست اين است كه صور را به اشكال گوناگون از صغر و كبر و طول و عرض برمى‌گرداند. پس مرآت را در مقادير صور اثر است و اثر راجع به مرآت است و همانا اين تغيّرات از مرآت به علت اختلاف مقادير مرائى است (مرائى جمع مرآت است و اختلاف مقادير آن به لحاظ بزرگى و كوچكى و استداره و ديگر اشكال مرآت است كه سبب اختلاف صور است).

پس در اين مثال يک مرآت از اين مرائى را بنگر نه جماعت مرائى را.

يعنى بنگر مرآت واحد را كه مراد، ذات احديت است و به ديگر مرايا كه مراد، اسمايند منگر كه سبب تفرق خاطر توست و تو را از صراط مستقيم به در مى‌برد.«۱»

و اين نظر تو شهود تو از حيث ذات اوست (نه از حيث اسمايش) پس حق تعالى از حيث ذاتش غنى از عالميان است.

و من حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرائى: فأى اسم الهىّ نظرت فيه نفسک أو من نظر، فإنّما يظهر للناظر حقيقة ذلک الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمت.

و از حيث اسماء الهيه در آن هنگام همچون نظر در مرآتهاست (كه هر اسمى مرآتى است). بنا بر اين به هر اسم الهى كه خودت را در آن مى‌نگرى و هر كس كه در آن مى‌نگرد، براى ناظر، حقيقت آن اسم ظاهر مى‌شود. پس بدان كه فنا در تجلى ذاتى و اسمائى چون نظر در مرآت و مرائى است (كه ذات احديت چون مرآت، مدرک نيست و هيچ صورتى در آن نيست و حال اينكه مظهر يعنى ظاهر كننده جميع صور عالم است).

فلا تجزع و لا تخف فانّ الله يحب الشجاعة و لو على قتل حيّة، و ليست الحيّة سوى نفسک و الحيّة حيّة لنفسها بالصورة و الحقيقة.

پس از این عدم، جزع و بی‌تابی نکن و در هنگام اقدام به طلب شهود حقیقت

خودت از فنا خوف نداشته باش. چه اینکه خداوند شجاعت را دوست دارد و لو بر کشتن ماری«۱» وحیه جز نفس تو نیست (رسول الله «ص») فرمود: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک») و حیّه لنفسها به صورت و حقیقتش حیه است.

غرض این است که شیئیت شیء به صورتش می‌باشد نه به ماده‌اش و صورت شیء حقیقت اوست که در هر عالمی و در هر لباسی محفوظ است و نفس انسان که در اینجا از او تعبیر به حیه شد اگر صورت حیه‌اش که طبیعت و ماده است فاسد شود صورت حقیقی‌اش باقی است.

و الشیء لا یقتل عن نفسه: و إن أفسدت الصورة فی الحسّ فإنّ الحدّ یضبطها و الخیال لا یزیلها.

و شیء از صورت خود کشته نمی‌شود. (یعنی زایل نمی‌گردد).

به عبارت دیگر صورت شیء را نمی‌شود از شیء ازاله کرد، هر چند صورتهای ظاهری که غلافهای او هستند زایل شوند.

اگر چه صورت ظاهر حسّی او فاسد شود. (چون صورت و حقیقت شیء زایل شدنی نیست. پس شیء باقی است و علت بقای او اینکه) حد ضابط صورت است و خیال (که حافظ مثال است) صورت را ازاله نمی‌کند.

غرض اینکه صورت شیء در عوالم محفوظ است و آن صورت، حد آن شیء است و حد در اینجا محدود است که همان صورت شیء است، چه تفاوت بین حد و محدود به اجمال و تفصیل است.

و إذا کان الأمر علی هذا فهذا هو الأمان علی الذوات و العزّة و المنعة، فإنّک لا تقدر علی فساد الحدود و أی عزّة أعظم من هذه العزّة؟ فتتخیل بالوهم أنّک قتلت، و بالعقل و الوهم لم تزل الصورة موجودة فی الحدّ.

و چون امر و شأن الهی بر این منوال است (که شیء فانی نشود و ذاتی به حسب حقیقتش منعدم نگردد) این امان الهی است بر ذوات و عزت و منعهٔ (یعنی حفظ و حراست الهی است که مانع از عروض هلاک بر صورت و حقیقت شیء است). پس تو بر فساد حدود یعنی هلاک صور محدود قادر نیستی و کدام عزت از این عزت بزرگتر است

(که ذوات در حفظ و حراست الهی‌اند) و به وهم کاذب خیال می‌شود که تو قاتلی و به حکم عقل و وهم صادق صورت در حدّ خود موجود است.

قیصری می‌گوید:

بظاهر گمان می‌کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است و مقتول در عالم عقلی باقی است و صورت مقتول در عالم مثالی موجود است و به عقل منور وهم مدرک معانی جزئیه مشاهده می‌کنی که صورت عقلیه در حقیقت موجود است و جز صورت حسیه فاسد نشد.«۱»

و الدلیل علی ذلک وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ الله رَمی و العین ما أدرکت إلّا الصورة المحمدیة التی ثبت لها الرمی فی الحسّ، و هی التی نفی الله الرمی عنها أولا ثم أثبته لها وسطا، ثم عاد بالاستدراک أن الله هو الرامی فی صورة محمدیة و لا بد من الإیمان بهذا، فانظر الی هذا المؤثر حتی أنزل الحقّ فی صورة محمدیة، و أخبر الحقّ نفسه عباده بذلک، فما قال أحد منا عنه ذلک بل هو قال عن نفسه و خبره صدق و الإیمان به واجب، سواء أدرکت علم ما قال أو لم تدرکه: فامّا عالم و إمّا مسلم مؤمن.

دلیل بر اینکه رامی خداست نه تو اینکه خداوند فرمود: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ الله رَمی (انفال: ۱۷). چشم ادراک نمی‌کند جز صورت محمدیه (ص) را که در حس و به حسب ظاهر رمی برای صورت محمدیه ثابت است و حال اینکه صورت محمدیه آنی است که خداوند در اول نفی رمی از او فرمود. سپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وسط (واسطه) قرار داد (که گفت إذ رمیت) و سپس برگشت و استدراک کرد و گفت رامی، الله تعالی است در صورت محمدیه (ص) و لا بد باید بدان ایمان داشت. یعنی چاره‌ای جز ایمان بدان نیست. پس بنگر به این مؤثر که این رامی است چگونه تنزل نمود در این معنای مذکور (برای اظهار فعلش در مظاهر). حتی اینکه این معنی مذکور در صورت محمدیه نازل شد و خداوند عبادش را از نفس خود اخبار فرمود. پس هیچ یک از ما از خود نمی‌گوید، بلکه خداوند از خود می‌گوید، خبر خداوند صدق است (که در آیه مذکور رمی را به خود نسبت داد هر چند که در ظاهر منسوب به صورت محمدیه بود.

گر چه تیر از کمان همی گذرد

از کماندار بیند اهل خرد

و ایمان به خبر او واجب است خواه علم آن چه را گفت ادراک بکنی خواه نکنی. پس مردم یا عالمند یا مسلم مؤمنند (یعنی آنانی که ادراک کرده‌اند عالمند که صاحب قلبند و آنانی که ادراک نکرده‌اند مسلمند یعنی گردن نهادند و پذیرفتند و مؤمن به ایمان تقلیدی‌اند.

و مما یدلک علی ضعف النظر العقلی من حیث فکره، کون العقل یحکم علی العلّة أنّها لا تکون معلولة لمن هی علّة له: هذا حکم العقل لا خفاء به، و ما فی علم التجلّی إلّا هذا، و هو أنّ العلّة تکون معلولة لمن هی علّة له.

و آن چه که تو را دلالت می‌کند که عقل (مشوب به وهم) از حیث نظر فکری‌اش در ادراک واقعی أشیاء ضعیف است (و اگر تو به عقل خود به سرّ آن چه که شنیده‌ای احاطه پیدا نکرده‌ای از عقلی این چنینی است) اینکه نظر عقلی و فکر او حکم می‌کند که معلول، علت آنی که علت اوست نمی‌شود و این امر حکم عقل است که در او خفایی نیست. اما در علم تجلی (که علم عرفانی است) نیست مگر همین مطلب که معلول علت علت خود است.

زیرا عین معلول در حال ثبوتش در عدم یعنی در ذات باری تعالی از عین علت که ذات حق است طلب می‌کند که او را موجود معلول قرار دهد یعنی وجود خارجی دهد.

پس معلول، علتش را وصف علیت می‌دهد.

و الذی حکم به العقل صحیح مع التحریر فی النظر.

و آن چه عقل حکم کرده است صحیح است در صورتی که در نظر تحریر شود.

یعنی مکاشف، نظر خودش را در آن چه عقل حکم کرده است تحریر کند و صورت تحریر این است که با نظر خالص، مکاشف می‌بیند که علت، سبق ذاتی بر معلول دارد.

پس با این نظر محرّر، حکم مذکور عقل صحیح خواهد بود و در بعضی از نسخ به جای تحریر تحرز است یعنی اگر شخص مکاشف نظرش را از تضایف دور گرداند می‌بیند که علت نسبت به معلول سابق است.

مقصود شیخ این است که حکم عقل مذکور که معلول، علت علت خود نمی‌شود در نزد مکاشف نیز به دو وجه صحیح خواهد بود. وجهی از جهت تحریر در نظر معلوم می‌شود که علت سبق ذاتی بر معلول دارد، و وجه دیگر اینکه تضایف بین علت و معلول

ایجاب می‌کند که وصف علیت را برای علت معلول آورده باشد که اگر معلول نباشد ذات علت متصف به علیت نخواهد بود. ولی با تحرز از این تضایف ذات علت سابق و مقدم بر ذات معلول است و همچنین است حکم در جمیع متضایفین. مثلا در اب و ابن، ذات اب متصف به وصف ابوت از ناحیه ابن شده است که ابن در حکم معلول اب است ولی با قطع نظر از تضایف یعنی تحرز از این معنی ذات أب بر ذات ابن مقدم است.

و غایته فی ذلک أن یقول إذا رأی الأمر علی خلاف ما أعطاه الدلیل النظری إن العین بعد أن ثبت أنها واحدهٔ فی هذا الکثیر، فمن حیث هی علّهٔ فی صورهٔ من هذه الصور لمعلول ما، فلا تکون معلولهٔ لمعلولها، فی حال کونها علّهٔ.

بل ینتقل الحکم بانتقالها فی الصور، فتکون معلولهٔ لمعلولها، فیصیر معلولها علّهٔ لها.

هذا غایته إذا کان قد رأی الأمر علی ما هو علیه، و لم یقف مع نظره الفکری.

غایت حکم عقل در اینکه کشف بدان حاکم است این است که چون عقل این امر را خلاف حکم دلیل نظری مشاهده کرد بگوید ثابت شده است که عین (یعنی حقیقت ذات خارج) در این کثیر واحد است. پس از آن حیث که این عین واحدهٔ در صورتی از این صور برای معلولی علت است، پس این عین واحدهٔ معلول برای معلول خود نمی‌شود در حالی که علت است.

در رد این غایت حکم عقلی باید گفت:

بلکه حکم به علت و معلولیت به سبب انتقال این عین واحد در صور منتقل می‌شود.

بنا بر این عین واحد معلول معلول خود است. پس معلول او علت اوست. این غایت حکم عقل است چون امر را بر آن چه که هست بنگرد (که وحدت عین و کثرت صور است) و در فکر نظری خود که مؤدی به این معنی نباشد نایستاده باشد.

خلاصه سخن اینکه در عقل نظری شیء واحد یعنی عین ذات خارجی در صورتی که علت است معلول نمی‌شود. ولی در این نظر فوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات، مجمع أضداد و متصف به ضدین و جامع نقیضین است. مثل اینکه انسان عنصری را مجمع أضداد می‌بینند که هم طبیعت است و هم روح مجرد، پس متصف به ضدین و جامع نقیضین است و این معنی را مرآت قرار بدهیم در اتصاف ذات باری به اوصاف متضاده که هم علت است و هم معلول.

و إذا کان الأمر فی العلّیّهٔ بهذه المثابهٔ، فما ظنّک باتساع النظر العقلی فی غیر هذا

المضیق؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله علیهم و قد جاءوا بما جاءوا به فی الخبر من الجناب الإلهی، فأثبتوا ما أثبته العقل و زادوا فی ما لا یستقل العقل بإدراکه و ما یحیله العقل رأسا و یقرّ به فی التجلّی فإذا خلی بنفسه بعد التجلّی حار فیما رآه، فان کان عبد ربّ رد العقل إلیه، و إن کان عبد نظر رد الحقّ إلی حکمه.

وقتی امر الهی و شأن او در تجلی ذاتی خود در علیت به این مثابت و منزلت باشد طوری که معلول، علت علت خود گردد. پس گمان تو چه خواهد بود به اتساع نظر عقلی، در غیر این مضیق.

کسی اعقل از رسل صلوات الله علیهم نیست و خبر آوردند از جناب الهی آن چه را که عقل درباره حق جلّ و علا اثبات کرد و زیادهٔ بر آن چیزهایی گفتند که عقل به ادراک آن، استقلال ندارد و محال هم نمی‌شمارد و در تجلی الهی به آن اقرار دارد و چون بعد از تجلی به حال خود آمد (یعنی به عالم بشریت رجوع کرد و حکم تجلی از او مرتفع شد) به حیرت می‌افتد. پس اگر عبد رب باشد عقل را به آن چه که دیده إرجاع می‌دهد و اگر عبد نظر باشد حق را به حکم عقل إرجاع می‌دهد.

این سخنی بسیار دقیق و شریف است. خلاصه سخن این است که افراد متوغل در حکم و معارف الهیه عالم اله را اصل می‌دانند و مراتب نازله آنها را و بخصوص ألفاظ را حاکی از آن اصل می‌بینند. به خلاف مردم متقشّف که اینجا را اصل قرار می‌دهند و ألفاظ را که از عالم زمان و طبیعت برخاسته‌اند اصل می‌پندارند و اصول دار هستی را که عوالم اله و حقایق نوریه‌اند در لباس ألفاظ اینجا در می‌آورند. بدین مناسبت شیخ گفت: عبد رب عقل را به سوی رب بر می‌گرداند و عبد نظر حق را به حکم عقل بر می‌گرداند.

و هذا لا یکون إلّا ما دام فی هذه النشأة الدنیویهٔ محجوبا عن نشأته الأخراویهٔ فی الدنیا، فإنّ العارفین یظهرون هنا کأنهم فی الصورهٔ الدنیاویهٔ لما یجری علیهم من أحکامها، و الله تعالی قد حولهم فی بواطنهم فی النشأهٔ الدنیاویهٔ لا بد من ذلک، فهم بالصورهٔ مجهولون إلّا لمن کشف الله عن بصیرته فأدرک. فما من عارف باللّه من حیث التجلّی الإلهی إلّا و هو علی النشأهٔ الأخراویّهٔ: قد حشر فی دنیاه و نشر من قبره، فهو یری ما لا یرون و یشهد ما لا یشهدون عنایهٔ من الله ببعض عباده فی ذلک.

و این رد به عقل نمی‌باشد مگر مادامی که شخص در این نشئه دنیاوی از نشئات اخراوی‌اش محجوب باشد. زیرا عارفان به حسب ظاهر و به صورت در این دنیایند و

احکام متعلق به موطن دنیا بر آنها جاری است و حال اینکه خداوند دلشان را به سوی نشئه اخراوی تحویل فرموده است. پس عارفان به حسب صورت در دنیا هستند و به حسب باطن در آخرت و آنان را نمی‌شناسد مگر کسی که پرده از پیش رویش برداشته شود.«۱» پس هیچ عارف باللهی از حیث تجلی الهی نیست مگر اینکه در نشئه اخراوی است که در دنیا محشور شده است و در قبرش (که بدن اوست) منشور شده است. پس عارف می‌بیند آن چه را که دیگران نمی‌بینند و شاهد است آن چه را که دیگران شاهد آن نیستند. این عنایتی است از جانب خداوند به بعض عبادش در این امر.

فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذى أنشأه الله نشأتين، فكان نبيا قبل نوح ثم رفع فنزل رسولا بعد ذلک، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله الى شهوته، و يكون حيوانا مطلقا حتّى يكشف ما تكشفه كلّ دابّة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنّه قد تحقق بحيوانيته.

پس اگر کسی بخواهد بر این حکمت الیاسی ادریسی- که خداوند او را در دو نشئه نبوت و رسالت انشاء فرمود، پیش از نوح علیه السلام منزلت نبوت داشت، سپس خداوند او را بالا برد و دو باره بعد از نوح نزول فرمود و رسول گردید- که خداوند برای او منزلتین نبوت و رسالت را جمع گردانید- آگاهی پیدا کند، باید از حکم آسمان عقلش نازل بشود و به سوی شهوتش که زمین بدن اوست بیاید تا حیوان مطلق شود.

یعنی انسانی باشد چون حیوان دور از چون و چرا و بم و لم در مقام سکوت و رضای صرف و در پیرامون حوادث و وقایع دم بر نیاورد و چون حیوان، خود را بی‌عقل و بی زبان ببیند. بدین معنی که با تحمل و سکوت و انقیاد باشد.

تا اینکه آن گاه آن چه برای حیوانات جز جن و انس کشف می‌شود برای او نیز کشف بشود. پس در این هنگام بداند که به حیوانیتش تحقق یافته است.

چه اینکه حیوانات غیر از جن و انس اطلاع بر احوال مردگان به تنعیم و تعذیب آنها دارند و به غیر احوال موتی نیز آگاهی پیدا می‌کنند. مثلا پیش از وقوع زلزلهٔ آگاهی می‌یابند و پیش از دیگر حوادث ارضی و سماوی اطلاع می‌یابند.

و علامته علامتان الواحدة هذا الكشف، فيرى من يعذب فى قبره و من ينعم، و يرى

الميت حيّا و الصامت متكلما و القاعد ماشيا.

و علامت تحقق به این مقام دو چیز است، یکی کشف یاد شده است که در این صورت کسی را که در قبرش در تعذیب یا تنعیم است می‌بیند و میت را زنده به حیات برزخی و صامت را متکلم به کلمات ملکوتی روحانی و نشسته را رونده به حرکات معنوی و مثالی می‌بینند.

و العلامهٔ الثانیهٔ الخرس بحیث إنّه لو أراد أن ینطق بما رآه لم یقدر فحینئذ یتحقق بحیوانیته و کان لنا تلمیذ قد حصل له هذا الکشف غیر أنّه لم یحفظ علیه الخرس فلم یتحقق بحیوانیته، و لما أقامنی الله فی هذا المقام تحققت بحیوانیتی تحقّقا کلیّا، فکنت أری و أرید النطق بما أشاهده فلا أستطیع، فکنت لا أفرق بینی و بین الخرس الذین لا یتکلمون.

علامت دوم لال بودن است به طوری که اگر می‌خواهد به آن چه می‌بیند نطق کند قادر نیست. پس در این هنگام به حیوانیت خود متحقق می‌شود (چه اینکه حیوان قادر نیست به آن چه به حسب حس می‌بیند تکلم کند. اگر چه در عالم مثالی خود به روح و معنایش متکلم است) و ما شاگردی داشتیم که آن کشف برایش حاصل شد جز اینکه گنگی را حفظ نکرد و به حیوانیت خود متحقق نشد و چون خداوند مرا در این مقام اقامه فرمود، به حیوانیت خودم تحققی کلی یافتم. می‌دیدم و اراده می‌کردم به آن چه مشاهده می‌نمودم نطق کنم ولی توانایی نداشتم به گونه‌ای که بین من و گنگان بی‌زبان فرق گذاشته نمی‌شد.

فإذا تحقق بما ذکرناه انتقل إلی أن یکون عقلا مجردا فی غیر مادهٔ طبیعیهٔ، فیشهد أمورا هی اصول لما یظهر فی الصّور الطبیعیهٔ فیعلم من أین یظهر هذا الحکم فی الصور الطبیعیهٔ علما ذوقیّا.

پس چون به این مقام حیوانی متحقق شد منتقل می‌شود (یعنی ارتقا می‌یابد) به این که عقل می‌شود در غیر ماده طبیعی (یعنی در مقام اعتلای نفس ناطقه، به عقول مجرده که مبادی عالیه‌اند می‌پیوندد) پس اموری را مشاهده می‌کند که اصول آن چه در طبیعت ظاهر می‌شوند می‌باشند. پس به علم ذوقی«۱» می‌داند که این حکم در این صورت طبیعیه از کجا ظاهر شده است.

عوالم همه در طول همند و انسان در سیر علمی‌اش در هر مرتبه از وجود قرار گرفت، از آن مرتبه می‌تواند هم به مقامات عالیه آن آگاهی یابد- که هر دانی راسم و حاکی مراتب عالیه خود است که «و ان من شیء الا عندنا خزائنه»- و هم به منازل ما دون آن اطلاع می‌یابد که هر عالی کمالات وجودی طولی ما دون خود را دارد مع الإضافهٔ و در خارج هیچ عوق و منعی برای تحصیل این دو نحوه علم و مشاهده

مقامات عالیه و منازل دانیه نیست، مگر خود انسان که در حجاب جهل قرار گیرد و گر نه صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی.

«وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ» (واقعه: ۶۲) فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً.

پس اگر برای او مکشوف شود که طبیعت عین نفس رحمانی است خیر کثیر به او داده شده است.

طبیعت در اصطلاح عرفان اعم از طبیعت در اصطلاح فلسفه است که مساوق با نفس رحمانی است و این طبیعت مبدأ جمیع کثرات است، حتی مبدأ صادر اولی است که در اصطلاح عرفان از آن به هباء و هیولای کلی نیز تعبیر می‌شود.

و إن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله.

فيلحق بالعارفين و يعرف عند ذلک ذوقا فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ الله قَتَلَهُمْ: و ما قتلهم إلّا الحديد و الضارب، و الذی خلف هذه الصور، فبالمجموع وقع القتل و الرمی.

و اگر با مقام گنگی و لالی اقتصار شهود مذکور بنماید این اندازه معرفتی که حاکم بر عقل او یعنی نظر فکری اوست کفایت می‌کند او را. پس ملحق به عارفان می‌شود در این هنگام به حقیقت قول خداوند تعالی به حسب علم ذوقی معرفت می‌یابد که فرمود:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ الله قَتَلَهُمْ (انفال: ۱۷) و حال اینکه آنان را نکشت مگر آهن و ضارب و آن کسی که این صورت از هویت الهیه را جانشین شده است، پس به مجموع این امور قتل و رمی واقع شد.

فيشاهد الأمور بأصولها و صورها، فيكون تامّا. فإن شهد النّفس كان مع التمام كاملا:

فلا يرى إلّا الله عين ما يرى. فيرى الرائی عين المرئی و هذا القدر كاف، و الله الموفق الهادی.

پس امور و احکام اینجایی را به اصول آنها که حقایق مجرده کونیه‌اند و نیز به صور

آنها که صور طبیعیه و عنصریه و مثالیه و خیالیه‌اند مشاهده می‌کند. پس شخصی تام می‌گردد (یعنی انسان بالفعل شده است). پس اگر با حقایق مجرده، نفس رحمانی را که اصل اصول است مشاهده کند

علاوه بر اینکه تام است کامل هم هست. پس در این هنگام نمی‌بینند مگر خدا را عین آن چه می‌بینند، پس رائی را عین مرئی می‌بینند و این قدر در عرفان کافی است و خداوند موفق و هادی است.

۲۳. فصّ حکمهٔ احسانیّهٔ فی کلمهٔ لقمانیهٔ

۲۳. فصّ حکمهٔ احسانیّهٔ فی کلمهٔ لقمانیهٔ

[إحسان به حسب لغت]

علامه قیصری در شرح گوید:

إحسان به حسب لغت، فعل خیری است که سزاوار به جا آوردن است به مال و قال و فعل و حال. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «ان الله کتب إحسانا علی کلّ شیء، فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحهٔ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلهٔ» الحدیث. و إحسان در ظاهر شرع اینکه: «ان تعبد الله کانّک تراه» و در باطن شرع و حقیقت اینکه إحسان، شهود حق در جمیع مراتب وجودی است. زیرا در آن حدیث شریف که رسول الله (ص) فرمود «کانّک تراه، کلمه «کانّک» تعلیم و خطاب به اهل حجاب است. پس إحسان را سه مرتبه است: مرتبه نخستین آن لغوی است و آن اینکه بر هر چیزی إحسان کنید، حتی بر آن کسی که به تو بدی کرد و معذورش بدارید و به جمیع موجودات به نظر رحمت و شفقت بنگرید. مرتبه دوم آن این است که عبادت، با حضور تمام بوده باشد که کأن عابد رب خود را مشاهده می‌کند. مرتبه سوم اینکه شهود رب با هر چیز و در هر چیز بشود (که «کانّ» «أنّ» بشود) چنانکه خدای تعالی فرمود: وَ من یُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَی الله وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَهِٔ الْوُثْقی (لقمان: ۲۲) (و معنی و هو محسن این است که) زمان تسلیم ذات و قلبش به الله تعالی مشاهد او باشد (که «کانّ» «انّ») شود.

[اختصاص حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه]

حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه اختصاص یافت به این جهت که لقمان صاحب حکمت است به شهادت قول خدای تعالی: وَ لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَهَٔ (لقمان: ۱۲) وَ من یُؤْتَ الْحِکْمَهَٔ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً. (بقره: ۲۶۹) پس لقمان صاحب خیر است و خیر إحسان است و إحسان فعل خیری است

که سزاوار است به جا آورده شود و حکمت هم وضع شیء در موضع خود است. پس حکمت و إحسان از یک وادی‌اند و دیگر اینکه حکمت، مستلزم إحسان بر هر چیز است. لذا شیخ، إحسان را با کلمه لقمانی مقارن نمود.«۱»

شیخ در ابتدا پنج بیت شعر آورده است آن گاه در حکمت احسانی کلمه لقمانی بحث نموده است و در این فص فواید و نکات عرفانی بسیاری نهفته است. چنانکه دیگر فصوص این کتاب نیز به همین سمتند. این أبیات با مطالب فص مناسبتی دارد که به منزله براعت استهلال مطالب فص است:

إذا شاء الإله یرید رزقا

لنا فالکون أجمعه غذاء

هر گاه خداوند برای خود رزق را اراده کند جمیع کون غذای اوست. زیرا که حق از حیث اسماء و صفاتش ظاهر نمی‌شود مگر به سبب اعیان اکوان هر چند از حیث ذاتش با قطع نظر از ظهور و بطون و اسماء و صفات، غنی از عالمیان است. پس جمیع اعیان غذای او و هستند از جهت اظهار آنها مر حق تعالی را و از جهت فنا و اختفای آنها در حق تعالی تا به وحدت حقیقیه‌اش در مظاهر ظاهر شود.

و إن شاء الإله یرید رزقا

لنا فهو الغذاء کما نشاء

و اگر خداوند برای ما رزق را اراده کند خود او غذای ماست. چنانکه ما می‌خواهیم یا چنانکه او می‌خواهد (این دو بیت همان مطلبی است که چند بار گفته شد ظهور تو به من است و وجود من از تو، و نسبت رزق و غذا به او- با آن که او یطعم و لا یطعم- از این جهت است که بعضی از صفات کونیه را نسبت به خود داده است مثل من ذَا الَّذِی یُقْرِضُ الله قَرْضاً حَسَناً (بقره:

۲۴۵) یا به موسای کلیم فرمود: «مرضت فلم تعدنی».

مشیئته إرادته فقولوا

بها قد شاءها فهی المشاء

یرید زیادة و یرید نقصا

و لیس مشاءه إلّا المشاء

مشیت خداوند همان اراده اوست. زیرا مشیت عین اراده است. پس بگویید: خداوند به مشیت خواسته است، مشیت مسمّی به اراده را یعنی اراده

را خواسته است. پس اراده همان مشیت است.

مشیت توجه ذات به سوی حقیقت شیء و عین آن است خواه اسم باشد خواه وصف خواه عین، و اراده تعلق مشیت است به تخصیص یکی از دو امر جایز ممکن، پس اراده از چیزهایی است که مشیت به او تعلق می‌گیرد. پس نتیجه اینکه مشیت و اراده به نسبت هویت غیببه ذاتیه حق، متحدند و لکن مشیت بر اراده تقدم ذاتی دارد و می‌شود که ضمیر بها راجع به اراده باشد یعنی قائل به اراده بشوی و آن را مغایر با مشیت بدانی که مشیت تقدم ذاتی دارد هر چند به لحاظ غیب ذات، متحدند. سپس در شعر تالی در فرق بین اراده و مشیت گوید که اراده به زیادهٔ و نقصان در جزئیات تعلق می‌گیرد- به خلاف مشیت که مشیت، عنایت الهیه متعلق به کلیات است نه به جزئیات و مشیت نیست مگر مشیت او که وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ الله شارح قیصری گوید:

کسی اگر مواضع استعمالات اراده را در قرآن تتبع کند می‌داند که اراده متعلق به ایجاد معدوم است نه به اعدام موجود به خلاف مشیت که متعلق به ایجاد و اعدام است.«۱»

فهذا الفرق بینهما فحقق

و من وجه فعینهما سواء

یعنی فرق میان مشیت و اراده آن است که گفتیم اراده مترتب بر مشیت است. چنانکه مشیت بر علم و علم بر حیات. پس مشیت غیر از اراده است. هر چند از جهتی عین هر دو یکی است. یعنی به حسب هویت غیبیه ذاتیه حق تعالی در وجود متحدند.

[حکمت لقمان]

قال تعالی وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ: وَ من يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً.

فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادهٔ الله تعالی له بذلک و الحکمهٔ قد تکون متلفظا بها و مسکوتا عنها مثل قول لقمان لابنه يا بُنَيَّ إِنَّها إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ من خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فی صَخْرَةٍ أَوْ فی السَّماواتِ أَوْ فی الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا الله. فهذه حکمهٔ منطوق بها، و هی أن جعل الله هو الآتی بها، و قرر ذلک الله فی کتابه، و لم يرد هذا القول علی قائله.

خدای متعال فرمود: «ما به لقمان حکمت دادیم» (لقمان: ۱۲) و «هر که را حکمت

دهند خیر کثیر داده‌اند» (بقره: ۲۶۹) پس لقمان به نص قرآن به شهادت خداوند بر آن، صاحب خیر کثیر است. گاهی حکمت به لفظ در می‌آید مثل احکام شرعیه و گاهی مسکوت می‌ماند (به لفظ آورده نمی‌شود) چون اسرار الهیه که از غیر اهلش مستور است. آن حکمتی که منطوق است و به لفظ می‌آید مثل قول لقمان به پسرش: یا بُنَیَّ إِنَّها إِنْ تَکُ مِثْقالَ حَبَّةٍ من خَرْدَلٍ فَتَکُنْ فی صَخْرَةٍ أَوْ فی السَّماواتِ أَوْ فی الْأَرْضِ یَأْتِ بِهَا الله (لقمان: ۱۶) این حکمت منطوق است که لقمان خدا را آتی حبه قرار داده است و خداوند هم آن را تقریر کرده و رد ننموده است.

مرحوم رضی که از مفاخر امامیه است در شرح شافیه در تعدیه فعل لازم نکته‌ای شریف افاده فرموده است که اگر تعدیه به باب افعال است، مثل «زید اذهب عمروا» معنایش این است که زید خودش با عمرو نیست و عمرو را فرستاد و روانه کرد اما در تعدیه با باء مثل «ذهب زید بعمرو» معنای آن این است که زید با عمرو است و عمرو را برد. چنانکه در فارسی فرق است بین این دو تعبیر: او را روانه کرد، که خودش با او نیست و او را برد، که خودش هم با اوست.

پس از این مقدمه گوییم: در آیه کریمه فعل یأتی با باء تعدیه شده است و معنی آن این است که خداوند آن حبه را می‌آورد. پس آتی یعنی آورنده حبه خداست، و این سریان وحدت حقه حقیقیه وجود است که از آن تعبیر به وحدت وجود و نیز تعبیر به صمد و صمد حق می‌شود در تمام ذرات کائنات که در همه جا آتی خداست و هکذا در دیگر اسماء و صفات الهیه در مقام توحید ذات و صفات و افعال. این معنای شریف اگر ناتمام بود، خداوند قول لقمان را به عنوان گفتار شخصی که حکمت یعنی خیر کثیر به او داده شده و به عنوان مثال و نمونه‌ای از حکمت منطوق او نقل نمی‌فرمود.

و أما الحکمة المسکوت عنها و قد علمت بقرینة الحال، فکونه سکت عن المؤتی إلیه بتلک الحبّة، فما ذکره، و لا ما قال لابنه یأت بها الله إلیک و لا إلی غیرک. فأرسل الآیتان عامّا و جعل المؤتی به فی السماوات إن کان أو فی الأرض تنبیها لینظر الناظر فی قوله وَ هُوَ الله فی السَّماواتِ وَ فی الْأَرْضِ.

اما حکمتی که از آن سکوت شده است و به قرینه حال دانسته شد این است که

خداوند از کسی که آن حبه به سوی او آورده می‌شود سکوت کرد و آن را نام نبرد.«۱» و لقمان به پسرش نگفت که خداوند، آن حبه را به سوی تو می‌آورد یا به سوی غیر تو می‌برد. پس اتیان حبه را به سوی مؤتی الیه به طور عام رها نمود.

یعنی به طور مطلق گفت خداوند آن مثقال حبه را می‌آورد اما به سوی چه کسی نام نبرده است و به اطلاق و عمومیتش گذاشته است.

و خداوند، مؤتی به را که مثقال حبه است در سماوات یا در زمین قرار داد (جهت علو موسوم به سماء است و جهت سفل موسوم به ارض مطلقا) این جعل برای تنبیه ناظر است که در قول خداوند متعال که فرمود: هُوَ اللهُ فِی السَّماواتِ وَ فِی الْأَرْضِ بنگرد (و تنبّه حاصل کند که او در آسمانها و زمینها اله است).

فنبّه لقمان بما تكلّم و بما سكت عنه أن الحقّ عين كلّ معلوم پس لقمان به آن چه تکلم نمود و به آن چه از آن سکوت نمود تنبیه نمود که حق، عین کل معلوم است.

یعنی لقمان به آن چه که تکلم نمود تنبیه فرمود که حق عین کل موجود خارجی است و به آن چه که از آن سکوت نمود تنبیه فرمود بر اینکه او عین کل معلوم علمی باقی در غیب غیر متصف به وجود عینی می‌باشد. (یعنی هم عین کل موجود خارجی است و هم عین کل معلوم علمی غیبی) اما وجه اول اینکه خداوند، خود را آتی به آن که در آسمانها و زمین است قرار داد ... و اما وجه دوم اینکه هویت الهیه تعین و تقید ندارد و جز او را تعین است. پس عدم تعین مسکوت عنه، اشاره است به اینکه هویت الهیه بذاتها متعین نیست و به صور معلومات علمیه تعین می‌یابد که آن چه منطوق است کلمات الهیه موجود در خارج است و آن چه که مسکوت عنه است حقایق غیبیه‌ای است که او را در خارج، وجود نیست و این آیه بر هر دو قسم اشارت دارد که: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید: ۳) چنانکه لقمان در امر خود منطوق دارد که آتی و مؤتی به را بیان کرد و مسکوت دارد که مؤتی الیه را بیان نکرده است، خداوند نیز منطوق دارد که کلمات وجودیه اعیان خارجیه‌اند و مسکوت دارد که حقایق علمیه در

غیب ذاتند و وجود خارجی نیافته‌اند.«۱»

لأن المعلوم أعم من الشيء فهو انكر النّكرات معلوم که حق سبحانه می‌باشد عین کل معلوم است. خواه معلوم موجود در عین باشد خواه نباشد پس انکر نکرات است.

یعنی هیچ مفهومی اعم از او نیست. زیرا شامل جمیع موجودات علمیه است. اعم از ممکنات و ممتنعات به اصطلاح اهل عرفان، زیرا که معلوم اعم از شیء است چه اینکه شیء مختص به موجود است و معلوم اعم است از موجود و معدوم.«۲»

ثم تمم الحکمة و استوفاها لتکون النشأة کاملة فیها فقال: إِنَّ اللهَ لَطِیفٌ فمن لطافته و لطفه أنّه فی الشیء المسمّی کذا المحدود بکذا عین ذلک الشیء.

سپس لقمان، حکمت را تتمیم نمود و استیفا کرد تا نشئه لقمانیه در حکمت و معرفت باللّه، کامل باشد. پس گفت: إِنَّ اللهَ لَطِیفٌ از لطافت و لطف حق اینکه خداوند در شیء مسمای به کذا (به دریا، به صحرا) و محدود به کذا عین آن شیء است.

یعنی خداوند از جهت لطف و لطافتش عین أشیاء متباینه که مسمّی به اسمای مختلفه و محدود به حدود خاصه‌اند می‌باشد.«۳»

در آن اسمی که محدود به حدی است هر چند حق سبحانه چون صمد حق است محدود به حد کل محدود است و لکن چنان آن شیء مسمّا به اسم معینی شهرت یافته است و اسماء به محدودها اختصاص یافته است.

حتّی لا یقال فیه إلّا ما یدلّ علیه اسمه بالتواطؤ و الاصطلاح. فیقال هذا سماء و ارض و صخرة و شجر و حیوان و ملک و رزق و طعام و العین واحدة من کلّ شیء و فیه.

حتی به طور تواطؤ یعنی توافق و اصطلاح، شیء اطلاق نمی‌شود مگر بر آن معنای معین. که گفته می‌شود این آسمان است، این زمین است، این صخره است، این شجره است، این حیوان است، این ملک است، این رزق است و طعام است و حال اینکه، عین واحد است (هر چند أشیاء مسمّی به اسماء مختلفند).

۵۰۵

[اشاعره گفته‌اند که همه عالم به حسب جوهر متماثلند]

کما تقول الأشاعرة إنّ العالم کلّه متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عین قولنا العین واحدة. ثم قالت و یختلف بالأعراض، و هو قولنا و یختلف و یتکثر بالصور و النسب حتّی یتمیّز فیقال هذا لیس هذا من حیث صورته أو عرضه أو مزاجه کیف شئت فقل و هذا عین هذا من حیث جوهره، و لهذا یؤخذ عین الجوهر فی کلّ حدّ صورة و مزاج: فنقول نحن انّه لیس سوی الحقّ و یظنّ المتکلم أن مسمّی الجوهر و إن کان حقّا، ما هو عین الحقّ الذی یطلقه (یطّلعه- خ) أهل الکشف و التّجلّی. فهذا حکمة کونه لطیفا.

چنانکه اشاعره گفته‌اند که همه عالم به حسب جوهر متماثلند. زیرا جوهر واحد است. این همان است که ما گفتیم که عین، واحد است. اشاعره گفتند این جوهر واحد به حسب اعراض مختلفه مختلف است و این همان است که ما گفتیم که اختلاف و تکثر به حسب صور و نسب اسمائی است. زیرا صور و نسب از یک دیگر متمایزند که گفته می‌شود این آن نیست. یعنی از حیث صورت یا عرض یا مزاج- هر گونه که خواهی تعبیر کنی- غیر دیگری است. هر چند که به حسب جوهر عین واحدند و چون به حسب جوهر عین واحدند عین جوهر در حد هر ذی صورت و ذی مزاج أخذ می‌شود. پس ما می‌گوییم: این جوهر مأخوذ در حد هر صورت و مزاج جز حق نیست و متکلم یعنی اشاعره گمان می‌کنند که مسمای جوهر هر چند حق است. یعنی امر ثابت و متحقق است، عین حقی که اهل کشف و تجلی بدان اطلاق می‌کنند نیست.

خلاصه سخن اینکه شیخ می‌گوید چنانکه اشاعره می‌گویند جوهر واحد است و اختلاف به اعراض است. ما هم می‌گوییم عین واحد است و اختلاف به نسب اسمائی و صور و مزاج و این گونه امور است. لکن متکلم یعنی اشاعره باید این معنی را بفهمد که آن جوهر واحد همین عین واحد است.

این بود حکمت لطیف بودن خدا و سریان لطف در همه أشیاء و بودن خداوند عین أشیاء.

ثم نعت فقال خَبِيرٌ، أی عالم عن اختبار و هو قوله وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ و هذا هو علم الأذواق، فنجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر علیه مستفیدا علما، و لا تقدر علی إنكار ما نصّ الحقّ علیه فی حقّ نفسه.

سپس لقمان خداوند را منعوت و موصوف فرمود به اینکه خبیر است که إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ یعنی عالم از اختبار است و این علم اختباری آنی است که قول خداوند

دال بر آن است که فرمود: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ (محمد: ۳۱) و این علم اذواق است.

پس خداوند، خود را علاوه بر عالم بودنش به نفس امر، مستفید قرار داد که علمی را مستفید است و مقدور کسی نیست آن چه را حق بر آن در حق خود نص فرموده انکار کند.

ففرق تعالی ما بین علم الذوق و العلم المطلق، فعلم الذوق مقیّد بالقوی، و قد قال عن نفسه إنّه عین قوی عبده فی قوله کنت سمعه و هو قوۀ من قوی العبد، و بصره و هو قوۀ من قوی العبد، و لسانه و هو عضو من أعضاء العبد، و رجله و یده فما اقتصر فی التعریف علی القوی فحسب حتّی ذکر الأعضاء، و لیس العبد بغیر هذه الأعضاء و القوی، فعین مسمّی العبد هو الحقّ، لا عین العبد هو السید، فإنّ النسب متمیّزۀ لذاتها، و

ليس المنسوب إليه متميّزا، فإنّه ليس ثمّة سوى عينه فى جميع النسب، فهو عين واحدة ذات نسب و إضافات و صفات.

پس خداى متعال بين ذوق و علم مطلق فرق گذاشت. پس علم ذوق، مقيد به قواى روحانيه يا جسمانيه است و خداوند از خود خبر داد كه عين قواى عبد خود مى‌باشد.

چنانكه فرمود: من سمع او هستم و سمع يكى از قواى عبد است و فرمود: «بصر او هستم» و بصر يكى از قواى عبد است و فرمود: «من زبان او هستم» و زبان عضوى از اعضاى عبد است و فرمود: «من پا و دست او هستم.» پس خداوند متعال در مقام تعريف خود، به سريان خود در عبد، اقتصار به ذكر قوا نكرد حتى اعضا را هم ذكر كرد و حال اينكه عبد به غير از اين اعضا و قوا نيست. پس عينى كه مسماى عبد است حق است، نه اينكه عين عبد مقيد به نسبت عبديت، سيد و مولايش باشد چه اينكه نسب لذاتها متميزند و منسوب اليه كه حق است از حيث حقيقتش متميز نيست، چه اينكه در واقع جز عين او در جميع نسب نيست. پس او عين واحد داراى نسب و اضافات و صفات است.

[حكمت لقمان در تعليم فرزندش]

فمن تمام (ثم تمام- خ) حكمة لقمان فى تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين لَطِيفٌ خَبِيرٌ، سمّى بهما الله تعالى، فلو جعل ذلك فى الكون- و هو الوجود- فقال كان لكان أتمّ فى الحكمة و أبلغ.

سپس تمام حكمت لقمان اينكه در تعليم فرزندش در اين آيه دو اسم الهى لطيف و خبير را آورد و او را به اين دو اسم ناميد و اگر «كان» را (كه كلمه وجوديه است به تعبير

قيصرى و به تعبير شيخ «كان» حرف وجودى است چنانكه در آخر فص موسوى تصريح مى‌كند) مى‌آورد در حكمت، اتمّ و در دلالت أبلغ بود.

زيرا اين حرف وجودى يعنى «كان» كه مى‌گفت: «كان الله لطيفا خبيرا» دلالت دارد بر اينكه خداوند در أزل موصوف به دو وصف لطيف و خبير است و از مقتضيات ذات اوست و لكن چون لقمان بدون «كان» تعبير كرد، فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال، لم يزد عليه شيئا- و ان كان قوله، انّ الله لطيف خبير من قول الله- فلمّا علم الله من لقمان أنه لو نطق متمّما لتمم بهذا.

و خداوند، حاکی قول اوست در نقل قول چیزی زیادهٔ نکرد. (این خود تأدیب است برای انسان که در نقل قول دیگران امین باشد و آن چه که گفته‌اند بگوید) هر چند که قول إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ در قرآن عزیز از قول خداوند است. (و لکن قول لقمان حکایت شده به زبان خداست). از این رو که خداوند می‌دانست لقمان به عنوان متمم کلام خود می‌گوید: إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ که سخنش را به این جمله پایان می‌دهد و قول إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ تمام حکمت اوست.

قیصری گوید:

بعضی‌ها- یعنی ملا عبد الرزاق- در مقام عذر خواهی از لقمان گفته‌اند:«۱» لقمان از فرط شفقت و تعطف بر فرزندش در مقام تعلیم و ارشاد و نصیحت قرار گرفت و از واقع خبر داد تا در نفس فرزندش جا کند که خداوند در واقع لطیف و خبیر است و این در حکمت انسب است.«۲»

غرض ملا عبد الرزاق این است که «کان» حرف وجودی هر چند دلالت بر اتصاف ذات به وصف لطیف و خبیر در أزل دارد و لکن لقمان در مقام این نیست که به فرزندش بگوید خداوند در أزل لطیف و خبیر است. بلکه در این مقام است که به او تعلیم کند که این ذات لطیف و خبیر است و او را از این معنی آگاهی دهد و در مقام ارشاد، این تعبیر أبلغ فی الحکمهٔ است. هر چند باری تعالی به حسب ذات لطیف و خبیر أزلی است.

من باب مثال پدری به پسرش بگوید وارد در مؤسسه کار فلانی شدی بدان که کسی تو را می‌پاید. خواه آن کس از قدیم الدهر کارش جاسوسی در آن مؤسسه باشد یا نباشد

اینکه الان برای فرزند دخل بسزا دارد این است که بداند کسی او را می‌پاید.

و أما قوله إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ من خَرْدَلٍ لمن هی له غذاء، و لیس إلّا الذرهٔ المذکورهٔ فی قوله فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ من يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. فهی أصغر متغذّ و الحبهٔ من الخردل أصغر غذاء و لو کان ثم أصغر لجاء به کما جاء بقوله إِنَّ اللهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها. ثم لمّا علم أنّه ثم ما هو اصغر من البعوضهٔ قال فَما فَوْقَها یعنی فی الصغر.

اما حکمت در ذکر مثقال حبه از خردل این است که بیان کوچک‌ترین غذا برای کوچک‌ترین متغذی است. کوچک‌ترین غذا حبه خردل است و کوچک‌ترین متغذی، ذره است چنانکه خداوند فرمود: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ من يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (زلزال: ۸ و ۷) و ما می‌دانیم که اگر در واقع غذا و

مغتذیی اصغر از حبه و ذره بود خداوند آن را ذکر می‌کرد چنانکه فرمود: إِنَّ الله لا یَسْتَحْیِی أَنْ یَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها (بقره: ۲۶) چون فوق بعوضه در صغر وجود دارد فرمود: «فَما فَوْقَها» و اگر کوچک‌تر از حبه و ذره، غذا و مغتذیی وجود داشت ذکر می‌کرد.«۱»

و هذا قول الله- و التی فی الزلزلهٔ قول الله ایضا. فاعلم ذلک فنحن نعلم ان الله تعالی ما اقتصر علی وزن الذرهٔ و ثمّ ما هو اصغر منها، فإنه جاء بذلک علی المبالغهٔ و الله اعلم و أما تصغیره اسم ابنه فتصغیر رحمهٔ: و لهذا أوصاه بما فیه سعادته إذا عمل بذلک.

اما تصغیر ابنش که «یا بُنَیَّ» فرمود تصغیر رحمت است.

کاف رحمت گفتنش تصغیر نیست

جد چو گوید طفلکم تحقیر نیست

لذا به او توصیه فرمود به آن چه که سعادت او در آن است اگر بدان عمل کند.

و أمّا حکمهٔ وصیته فی نهیه إیّاه ألّا تشرک باللّه ف إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ و المظلوم، المقام حیث نعته بالانقسام و هو عین واحدهٔ، فإنّه لا یشرک معه إلّا عینه و هذا غایهٔ الجهل.

اما حکمت وصیتش در نهی نمودن فرزندش که به او گفت: لا تُشْرِکْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ. (لقمان: ۱۳).

این تنبیه به فرزند او و هر کسی که این کلام را می‌شنود می‌باشد بر اینکه

شریک در نفس عین، منتفی است زیرا امر واحد احدی ظاهر در جمیع صور است، پس قرار دادن یکی از دو صورت را شریک صورت دیگر، شریک قرار دادن شیء با نفس و ذات خود است و این ظلم عظیم است و چون شرک، ظلم است و ناچار باید ظلم بر کسی واقع شود لذا فرمود:«۱» آن که در اینجا مظلوم است مقام است. زیرا ظالم مشرک (محل را که قابل صور و اضافات است) و عین واحدی است (که در او تکثر و انقسام نیست) به شرک آوردن منعوت به انقسام نمود چه اینکه چیزی با او شریک نمی‌شود مگر اینکه عین اوست و این اشتراک، نیست مگر غایت جهل.

و سبب ذلک أن الشخص الذی لا معرفهٔ له بالأمر علی ما هو علیه، و لا بحقیقهٔ الشیء إذا اختلفت علیه الصور فی العین الواحدهٔ، و هو لا یعرف أن ذلک الاختلاف فی عین واحدهٔ، جعل الصورهٔ مشارکهٔ للأخری فی ذلک المقام فجعل لکل صورهٔ جزءا من ذلک المقام.

و سبب این اشتراک این است که شخصی که به امر، آن چنان که هست معرفت ندارد و به حقیقت شیء آشنا نیست چون صور، بر او اختلاف کند، این اختلاف به معنی آمد و شد است. یعنی یک صورت خلیفه و جانشین صورت دیگر شود. چنانکه در زیارتنامه‌ها به وسایط فیض الهی خطاب می‌کنیم که شما مختلف ملائکه‌اید یعنی جای آمد و شد ملائکه به این بیان که دسته‌ای از ملائکه می‌آیند و این دسته می‌روند و دسته دیگر خلیفه و جانشین آنها می‌گردند.

نمی‌داند این اختلاف در عین واحد است لذا یک صورت را مشارک صورت دیگر قرار می‌دهد که مقام یاد شده را به دو صورت تجزیه می‌کند.

و معلوم فی الشریک أنّ الأمر الذی یخصّه مما وقعت فیه المشارکهٔ لیس عین الآخر الذی شارکه، إذ هو للآخر. فإذن ما ثم شریک علی الحقیقهٔ فانّ کلّ واحد علی حظّه مما قیل فیه إنّ بینهما مشارکهٔ فیه و سبب ذلک الشرکهٔ المشاعهٔ، و إن کانت مشاعهٔ فإنّ التصریف من أحدهما یزیل الإشاعهٔ.

و معلوم است که شرکت یا به تجزیه و تقسیم است یا به اشاعه در صورت اول هر

یکی از دو متشارک صاحب حصه‌ای هستند و در صورت دوم به طور اشاعه است و هیچ یک از این دو شرکت در خدا راه ندارد. وجه اول که شرکت به طور تجزیه و تقسیم بین دو شخص باشد معلوم است که منتفی است و صورت دوم نیز که به طور اشاعه باشد باز هم منتفی است. زیرا معنی اشاعه این است که هر دو شریک دست تصرف داشته باشند، حال اینکه حق تعالی را تصرف مطلق در عالم است و شریکی در آن تصرف ندارد، پس هیچ یک از دو وجه شرکت متحقق نیست.

«قُلِ ادْعُوا الله أوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ» هذا روح المسألهٔ.

روح مسأله شرکت و حقیقت آن این دعوت خدایی است که فرمود: قُلِ ادْعُوا الله أوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ (إسراء: ۱۱۰).

روح هر چیز آن حقیقتی است که رب اوست و شرکتی را که مشرکان اثبات می‌کنند یک امر وهمی است که آن را در واقع روح و حقیقت نیست و حال اینکه شرکت بین اسم الله و اسم رحمن امر حقیقی

است، زیرا هر یک از این دو اسم دلالت بر ذات دارند و این شرکت از این آیه مستفاد است. پس این روح مسأله شرکت است و این کلام شیخ اشاره است به آن چه در فتوحات فرمود:«۱» از جهت شریکی که قائل و صاحب آن شقی شده است جزع مکن زیرا او در حقیقت مشرک نیست و مشرک بنا بر حقیقت تویی.«۲»

غرض شیخ در این مقام این است که مشرک شقی قائل به شریک برای خداوند است.

شریکی خیالی و موهوم که این شرکت روح ندارد. پس او در حقیقت مشرک نیست مشرک شما اولیا هستید که الله و رحمن و دیگر اسماء را شرکت در ذات داده‌اید. پس آن مشرک شقی قائل به شریک است از دعوایی کاذبهٔ و این مشرک سعید قائل به شریک است به دعوای صادقه، لذا این مشرک مغفور است از جهت صدق دعوایش و آن مشرک آمرزیده نیست از جهت کذب دعوایش. و الله هو الغفور الرحیم. خلاصه اینکه مغفور نبودن مشرک شقی نه از جهت شرک اوست بلکه از جهت کذب اوست و مشرک سعید مغفور است که در شرک خود صادق است.

---

۲۴. فصّ حکمهٔ امامیّهٔ فی کلمهٔ هارونیهٔ

(۲۴. فصّ حکمهٔ امامیّهٔ فی کلمهٔ هارونیهٔ)

[شیعه بودن ابن عربی]

قاضی نور الله شهید در مجلس ششم مجالس المؤمنین در شرح حال محیی الدین عربی گوید:

کلام شیخ در فتوحات در اعتقاد او به امامت و وصایت ائمه اثنی عشر نسبت به سید بشر صلوات الله علیهم صریح است و در عنوان فص هارونی از کتاب فصوص ایمایی دقیق به حدیث منزلت فرموده است .... مرادش از حدیث منزلت این است که از شیعه و سنی به طور مستفیض بلکه متواتر از رسول الله روایت شده است که به امیر علیه السلام فرمود: «أنت منی بمنزلهٔ هارون من موسی الّا انّه لا نبیّ بعدی». رؤسای علمای امامیه از این حدیث بر خلافت آن حضرت برهان قطعی استخراج نموده گویند: تمامی منزلتهای هارونی به قرینه عموم منزلت و وجود استثنای نبوت به مقتضای این حدیث متواتر برای حضرت امیر علیه السلام ثابت است و از جمله آن منزلتها خلافت وی بوده است برای حضرت موسی علیه السلام. پس حضرت امیر علیه السلام نیز از روی میزان عموم این حدیث دارای خلافت بلا فصل محمدی می‌باشد چنانکه هارون برای موسی علیه السلام بود.

قیصری گوید:

امامت لقبی از القاب خلافت و یا اسمی از اسماء خلافت است. چنانکه حق سبحانه به پیغمبر خود إبراهیم صلوات الله علیه فرمود: إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً و امامت که خلافت است یا به واسطه است یا بدون واسطه و هر دو قسم برای هارون علیه السلام ثابت است از این جهت امامت اختصاص به کلمه هارونی یافته است اما قسم اول که به واسطه است اینکه هارون علیه السلام خلیفه موسی علیه السلام بود چنانکه موسی علیه السلام گفت:

اخْلُفْنِی فی قَوْمِی (اعراف: ۱۴۲) و اما قسم دوم که بلا واسطه باشد اینکه هارون نبی و رسول مبعوث از حق به سوی خلق به سیف بوده است. چنانکه برادرش موسی بدین سمت بود. پس نسبت امامت به هارون قوی شد زیرا از جانب حق امام مطلق بود و از جانب موسی امام مقید.«۱»

[وجود هارون علیه السلام از حضرت رحموت است]

اعلم أن وجود هارون علیه السلام کان من حضرة الرحموت بقوله تعالی وَ وَهَبْنا لَهُ من رَحْمَتِنا یعنی لموسی أَخاهُ هارُونَ نَبِیًّا. فکانت نبوته من حضرة الرحموت.

بدان که وجود هارون علیه السلام از حضرت رحموت است به دلیل گفتار حق تعالی که فرمود: وَ وَهَبْنا لَهُ من رَحْمَتِنا (مریم: ۵۳) یعنی بخشیدیم به موسی برادرش هارون را. پس نبوتش از حضرت رحموت است.

جهت رحمت بودن هارون برای موسی این بود که موسی علیه السلام در خلق تند و در دین متصلب بود و در نطق فصیح نبود. پس از خداوند برادر خود هارون را طلب کرد تا با او در دعوت شریک باشد و به اخلاق حسنه او را یاری کند و موسی به خلق هارون و فصاحت او جبران خلق و نطق خود بنماید و مردم را در طاعت خود ترغیب کند چنانکه موسی خود فرمود: رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی وَ یَسِّرْ لِی أَمْرِی وَ احْلُلْ عُقْدَةً من لِسانِی یَفْقَهُوا قَوْلِی وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً من أَهْلِی هارُونَ أَخِی اشْدُدْ به أَزْرِی وَ أَشْرِکْهُ فی أَمْرِی کَیْ نُسَبِّحَکَ کَثِیراً وَ نَذْکُرَکَ کَثِیراً إِنَّکَ کُنْتَ بِنا بَصِیراً (طه: ۳۵- ۲۵).«۲»

فإنّه أکبر من موسی سنّا، و کان موسی أکبر منه نبوّة و لما کانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة، لذلک قال لأخیه موسی علیهما السلام یا ابن امّ فناداه بأمه لا بأبیه إذ کانت الرحمة للأم دون الأب أوفر فی الحکم و لو لا تلک الرحمة ما صبرت علی مباشرة التربیة.

ثم قال: لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي و فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْداءَ. فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة.

هارون به حسب سن بزرگتر از موسی (ع) بود و موسی به حسب نبوت بزرگتر از هارون بود و چون نبوت هارون از حضرت رحمت است به برادر خود موسی گفت يَا بْنَ أُمَّ که او را با اضافه به مادر صدا زد نه با اضافه به پدرش، زیرا رحمت برای

مادر در حکم تعطف و شفقت اوفر و بیشتر است به خلاف اب و اگر این رحمت ذاتیه در مادر نبود بر مباشرت تربیت اولاد صبر نمی‌کرد. سپس هارون گفت لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي و فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْداءَ که همه این حرفها نفسی از انفاس رحمت است.

و سبب ذلک عدم التثبت فی النظر فیما کان فی یدیه من الألواح التی ألقاها من یدیه، فلو نظر فیها نظر تثبت لوجد فیها الهدی و الرحمة.

و سبب غضب موسی علیه السلام عدم تثبّت در نظر کردن در الواحی که در دستش بود و آنها را انداخت، بوده است، که اگر در الواح نظر تثبّت می‌کرد، در آنها هدی و رحمت می‌یافت. (چنانکه حق تعالی فرمود وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْواحَ وَ فی نُسْخَتِها هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ (اعراف: ۱۵۴).

فالهدی بیان ما وقع من الامر الذی اغضبه مما هو هارون بریء منه و الرحمة بأخیه فکان لا یأخذ بلحیته بمرأی من قومه مع کبره و أنه أسن منه، فکان ذلک من هارون شفقة علی موسی لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا یصدر منه إلّا مثل هذا.

هدی بیان امری است که واقع شد و موسی را به غضب آورد، چیزی که هارون از آن بری بود و رحمت به برادرش هارون بود. (غرض بیان هدی و رحمت آیه است. پس اگر تثبت می‌نمود در الواح هدی و رحمت می‌یافت) که لحیه هارون را در مرآی قوم خود نگیرد، با اینکه هارون بزرگتر و مسن‌تر از او بود، پس این عمل از سوی هارون شفقتی بر موسی بود زیرا نبوت هارون از رحمت الله (از حضرت رحموت) بود، لذا از او جز این گونه اعمال به رویّه رحمت صادر نمی‌شود.

ثم قال هارون لموسی علیهما السلام إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائِيلَ فتجعلنی سببا فی تفریقهم فإنّ عبادة العجل فرقت بینهم، فکان منهم من عبده اتباعا للسامری و تقلیدا له، و منهم من

توقف عن عبادته حتّی یرجع موسی إلیهم فیسألونه فی ذلک فخشی هارون أن ینسب ذلک الفرقان بینهم الیه.

سپس هارون به موسی گفت من ترسیدم که تو بگویی بین بنی اسرائیل جدایی انداختی و مرا سبب تفریق و پراکندگی آنها قرار بدهی چه اینکه عبادت عجل بین آنان تفرقه ایجاد کرد زیرا بعضی از آنان به پیروی سامری و تقلید از وی عجل را پرستش کردند و بعضی از آنان از عبادتش خودداری نمودند و توقف کردند، تا موسی به نزد آنان برگردد و از وی در این امر بپرسند. لذا هارون بیم آن داشت که این فرقان و جدایی بین

آنان به او نسبت داده شود.

و کان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضی ألّا یعبد إلّا إیّاه: و ما حکم الله بشیء إلّا وقع. فکان عتب موسی أخاه هارون لما وقع الأمر فی إنکاره و عدم اتساعه، فان العارف من یری الحقّ فی کلّ شیء، بل یراه عین کلّ شیء.

موسی (ع) بواقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می‌دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می‌کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آن چه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادتها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد».

بنا بر این عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می‌نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیز می‌بیند بلکه او را عین هر چیز می‌بیند (غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زبر و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرّند. هر چند به حسب نبوت تشریع مقرّ است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت. چنانکه انبیاء عبادت اصنام را انکار می‌فرمودند).

فکان موسی یربّی هارون تربیهٔ علم و إنّ کان أصغر منه فی السنّ چون حضرت موسی مربی هارون بود و او را تربیت علمی می‌نمود، هر چند به حسب سن کوچک‌تر از هارون بود.

و لذلک لما قال له هارون ما قال، رجع الی السامری فقال له: فَما خَطْبُکَ یا سامِرِیُّ یعنی فیما صنعت من عدو لک إلی صورهٔ العجل علی الاختصاص، و صنعک هذا الشبح من حلّی القوم حتّی أخذت بقلوبهم من

أجل أموالهم، فإنّ عيسى يقول لبنى إسرائيل يا بنى إسرائيل قلب كلّ إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء و ما سمّى المال مالا إلّا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المعظّم فى القلوب لما فيها من الافتقار إليه.

وقتی که هارون به موسی گفت، آن چه را که گفت، موسی به سوی سامری برگشت و به او گفت ای سامری این کار تو چیست و مراد تو چه خواهد بود؟ یعنی این کاری که کردی که به صورت عجل، عدول کردی و اختصاصا آن را پرستیدی و این شبح را از

حلّی قوم ساختی (و اله مطلق را که اله عالمیان است ترک گفتی) تا به سبب اموالشان دلهایشان را گرفتی. چه اینکه عیسی به بنی اسرائیل می‌گوید: ای بنی اسرائیل قلب هر انسان آن جاست که مال او در آن جاست. پس اموالتان را در آسمان قرار دهید تا دلهای شما در آسمان باشد. (مراد از اموال سماوی علوم و معارف و اعمال صالحه است که کاسب تجلیات الهیه و سعادت ابدیه می‌باشد). و مال، مال نامیده نشد مگر بدین جهت که دلها با لذات به سوی آن میل می‌کند و او را می‌پرستد. پس مال مقصود اعظم معظم در دلهاست، چه اینکه دلها (برای میل به مقاصد و تحصیل حوایج) افتقار به مال دارد.

و ليس للصور بقاء. فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة فى اليمّ نسفا و قال له انْظُرْ إِلى إِلهِكَ فسمّاه إلها بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنّه بعض المجالى الإلهية.

لَنُحَرِّقَنَّهُ فإنّ حيوانية الإنسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان، و لا سيما و أصله ليس من حيوان، فكان أعظم فى التسخير لأن غير الحيوان ما له إرادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه.

صور را بقا نیست پس ناچار، صورت عجل از بین می‌رفت، اگر موسی به سوزاندن آن شتاب نمی‌کرد، پس غیرت بر او غلبه کرد و عجل را سوزاند و خاکستر آن صورت را در دریا ریخت و به سامری گفت به اله خود نظر کن (یعنی بنگر که الهت چه شد) و او را اله نامید به طریق تنبیه برای تعلیم از آن رو که می‌دانست عجل یکی از مجالی الهیت است.

به سامری گفت به الهت بنگر که او را می‌سوزانم و خاکسترش را به دریا می‌ریزم چه اینکه حیوانیت انسان قدرت بر تصرف در حیوانیت حیوان دارد، چون خداوند حیوان را مسخر انسان قرار داد. بخصوص

که اصل عجل حیوان نبود، لذا در قبول تسخیر اعظم بود، زیرا غیر حیوان را اراده نیست بلکه به حکم کسی است که در او تصرف می‌کند بدون هیچ گونه ابا و امتناعی.

و أما الحیوان فهو ذو ارادهٔ و غرض، فقد یقع منه الإباءهٔ فی بعض التصریف، فإن کان فیه قوهٔ إظهار ذلک الإباء ظهر منه الجموح لما یریده منه الإنسان، و إن لم یکن له هذه القوهٔ أو یصادف غرض الحیوان انقاد مذلّلا لما یریده منه.

اما حیوان، چون صاحب اراده و غرض است، گاهی از او ابا و امتناع در بعضی از

تصرفات انسان واقع می‌شود، پس اگر در حیوان اظهار ابا و امتناع قوی باشد سرکشی و ابای او در مقابل اراده انسان ظاهر خواهد شد و اگر قوت اظهار در او نباشد یا اراده حیوان موافق اراده انسان باشد منقاد انسان خواهد بود و در مقابل اراده او ذلیل و رام خواهد بود.

کما ینقاد مثله لأمر فیما رفعه الله به- من أجل المال الذی یرجوه منه- المعبّر عنه فی بعض الأحوال بالأجرهٔ فی قوله وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا.

فما یسخّر له من هو مثله إلّا من حیوانیته لا من انسانیته: چنانکه انسان منقاد و مطیع مثل خود (انسان دیگر) می‌شود در آن چه خداوند به سبب آن او را بالا برده است (چون علم و جاه و منصب) از جمله اینکه انسانی به امید مال که از آن در بعضی احوال تعبیر به أجرت می‌شود منقاد انسان دیگری مثل خود می‌گردد (و انقیاد انسان مر مثل خود را و برتر بودن بعضی بر بعض دیگر) در قرآن کریم منصوص است: وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا (زخرف: ۳۲).

پس هیچ کس مسخر کسی نمی‌شود مگر از جهت حیوانیتش نه از جهت انسانیتش.

مراد از حیوانیت در اینجا نقصان است. چون انسان، بالفعل، کامل است و دون مقام بالفعل انسان، حیوانیت است و حیوان مسخر انسان است. یعنی ناقص مسخر کامل است. چنانکه حیوانات گنگ مسخر مطلق انسانند. زیرا مطلق انسان از مطلق حیوان کامل‌تر است.

فإنّ المثلین ضدّان، فیسخّره الأرفع فی المنزلهٔ بالمال أو بالجاه بإنسانیته و یتسخّر له ذلک الآخر- إمّا خوفا او طمعا- من حیوانیته لا من إنسانیته: فما یسخّر له من هو مثله ألا تری ما بین البهائم من التحریش لأنها أمثال، فالمثلان ضدان، و لذلک قال وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ: فما هو معه فی درجته. فوقع التسخیر من أجل الدرجات.

چه اینکه دو مثل ضد همند«۱» (به این معنی که مثلان لا یجتمعان). پس آن کسی که در منزلت برتر و بالاتر است به سبب مال یا جاه«۲» به انسانیت خود انسان دیگر را که نسبت به او حیوان است تسخیر می‌کند و آن انسان حیوان یعنی ناقص، مسخر او می‌گردد یا از

جهت ترس یا از جهت طمع و امید که از حیوانیت خود مسخر می‌شود نه از انسانیت خود پس انسانی که مثل انسان دیگر و در مرتبه اوست مسخر او نمی‌گردد. نمی‌بینی بین بهایم چه تحریشی است. علت این است که بهایم مثل همند و مثلان ضدّانند. از این جهت خداوند فرمود: وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ (این اختلاف درجات برای این است که تفاوت در مراتب حاصل گردد و به حسب مراتب تسخیر و تسخّر صورت پذیرد). پس متسخر در درجه مسخر نیست، پس تسخیر از جهت درجات شده است.

و التسخیر علی قسمین: تسخیر مراد للمسخّر، اسم فاعل قاهر فی تسخیره لهذا الشخص المسخّر کتسخیر السید لعبده و ان کان مثله فی الإنسانیهٔ، و کتسخیر السلطان لرعایاه، و انّ کانوا أمثالا له فیسخرهم بالدرجهٔ.

تسخیر بر دو قسم است: یکی تسخیری که از روی قصد و اختیار است که تسخیر مراد مسخر است (مسخر به صیغه اسم فاعل) که آن مسخر در تسخیر خود بر این شخص مسخّر قاهر است (مسخّر به صیغه اسم مفعول) مانند تسخیر سید عبد خود را هر چند که در انسانیت مثل اوست. یا چون تسخیر سلطان رعایای خود را هر چند که در انسانیت مثل سلطانند. پس به سبب درجه و رتبه امارت و سلطنت آنها را تسخیر کرده است.

و القسم الآخر تسخیر بالحال کتسخیر الرعایا للملک القائم بأمرهم فی الذبّ عنهم و حمایتهم و قتال من عاداهم و حفظه أموالهم، و أنفسهم علیهم، و هذا کله تسخیر بالحال من الرعایا یسخّرون بذلک ملیکهم، و یسمّی علی الحقیقهٔ تسخیر المرتبهٔ. فالمرتبهٔ حکمت علیه بذلک.

فمن الملوک من سعی لنفسه، و منهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبهٔ فی تسخیر رعایاه، فعلم قدرهم و حقّهم، فآجره الله علی ذلک أجر العلماء بالأمر علی ما هو علیه و أجر مثل هذا یکون علی الله فی کون الله فی شئون عباده، فالعالم کله مسخّر بالحال من لا یمکن أن یطلق علیه أنه مسخّر.

و دیگر تسخیر به سبب حال است (که به قصد و اختیار تسخیر کننده نیست) همچون تسخیر رعایا امیر و ملک قائم به امر آنان را که در حفظ و حمایتشان و قتال با دشمنانشان و حفظ اموال و انفسشان و حمایت از حریمشان او را تسخیر می‌کنند و همه این امور تسخیر به حال است از جانب رعایا که ملیک

خودشان را یعنی مالک خودشان را تسخیر می‌کنند و این تسخیر در حقیقت تسخیر مرتبه است که مرتبه رعیت

بر مالکشان این چنین حکم می‌کند.

پس بعض از ملوک برای خود کوشش می‌کنند (در حالی که غافلند که رعیتشان آنها را تسخیر کرده‌اند) و بعضی از ملوک عارف به امرند و می‌دانند که به مرتبه در تسخیر رعیتند (که او را بر آن کار داشتند). پس این ملک عارف قدر رعایاست و حق آنان را می‌داند. بنا بر این خداوند او را بر این عمل از روی معرفتش أجر علمای بالأمر- که آن چنان که باید عمل می‌کنند- عطا می‌کند و أجر چنین کسی برخداست، به علت اینکه خداوند در شئون عباد خود و قضای حوائج آنان است. (بنا بر این هر گاه کسی به قصد قربهٔ الی الله- نه از روی غرض نفس خود- در کار دیگران قیام به امری نمود، أجر او بر خدا واقع می‌شود). پس همه عالم به حال مسخر کسی هستند که نمی‌شود بر آن کس اطلاق کرد که او مسخر است.

قال تعالی كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ.

قیصری گوید:

و این نیست مگر شئون بندگانش. توهم نشود که غیر او خدای متعال را تسخیر کرده بلکه هر چه بر او اطلاق اسم غیر شود از حیث وجود و حقیقت عین حق است. اگر چه از جهت مقید و متعین بودن غیر نامیده می‌شود، پس حق خود مسخر خود است به حسب شئون و تجلیاتش نه دیگری.«۱»

فکان عدم قوهٔ إرداع هارون بالفعل أن ینفذ فی أصحاب العجل بالتسلیط علی العجل کما سلّط موسی علیه، حکمهٔ من الله تعالی ظاهرهٔ فی الوجود لیعبد فی کلّ صورهٔ، و إن ذهبت تلک الصورهٔ بعد ذلک فما ذهبت إلّا بعد ما تلبّست عند عابدها بالألوهیهٔ و لهذا ما بقی نوع من الأنواع إلّا و عبد امّا عبادهٔ تألّه و إما عبادهٔ تسخیر، فلا بد من ذلک لمن عقل.

قوت و قدرت نداشتن هارون بر بازداشتن مردم بر پرستش عجل و عدم نفوذ قول و فعل و تسلیط او بر اصحاب عجل چنانکه موسی علیه السلام تسلط یافت. این خود حکمتی است از جانب خداوند که این حکمت در وجود ظاهر است (یعنی عدم قدرت هارون بر ارداع اصحاب عجل، حکمت الهی است که) خداوند در هر صورتی پرستش بشود هر چند که صورت از بین رونده است و هیچ صورت از بین نمی‌رود مگر بعد از

آن که در نزد عابد آن صورت متلبس به الوهیت شد. لذا هیچ نوعی از انواع نیستند مگر اینکه معبود واقع شدند. یا عبادت تألهی (که دیگران آنها را اله خود قرار دادند چون اصنام و شمس و قمر و کواکب و عجل) و یا عبادت تسخیری (چنانکه اموال و اصحاب جاه و مناصب پرستش می‌شوند). و آن کس که عاقل است می‌داند که ناچار باید این چنین باشد.

در فصوص گذشته گفتیم که بت پرستان معبودشان را اله یعنی مربی و واسطه فیض می‌دانستند، نه خالق أشیاء و موجد آنها. چنانکه فخر رازی در تفسیر قرآن گوید: هیچ بت پرستی بت را مبدأ وجود و ایجاد نمی‌داند.

و ما عبد شی‌ء من العالم إلّا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد و الظهور بالدرجة فی قلبه، و لذلک یسمّی الحقّ لنا برفیع الدرجات، و لم یقل رفیع الدرجة، فکثّر الدرجات فی عین واحدة، فإنّه قضی ألّا نعبد إلّا ایّاه فی درجات کثیرة مختلفة أعطت کلّ درجة مجلی إلهیا عبد فیها.

و هیچ شی‌ء در عالم معبود واقع نشد مگر آن که در نزد عابد آن تلبس به رفعت یافته است و به درجه و رتبه در قلب او ظهور یافته است. لذا از این جهت حق سبحانه برای ما خود را رَفِیعُ الدَّرَجاتِ نامید و نفرمود رفیع الدرجة بلکه درجات را به صورت تکثیر و جمع آورد، با اینکه خود، عین واحد است. برای این است که قضای الهی این چنین است که پرستش نکنید مگر او را در درجات کثیره مختلف و گوناگون که هر درجه‌ای یک مجلای الهی را عطا نموده است که حق در آن درجه معبود واقع شود.

و أعظم مجلی عبد فیه و أعلاه الهوی کما قال: أ فَرَأَيْتَ من اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ فهو اعظم معبود، فإنّه لا یعبد شی‌ء إلّا به، و لا یعبد هو الّا بذاته، و فیه أقول: و بزرگترین و عالی‌ترین مجلا که خدا در آن معبود واقع می‌شود هوی است. چنانکه فرمود: أ فَرَأَيْتَ من اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ (جاثیه: ۲۳) پس هوی بزرگترین معبود است.

زیرا هیچ چیز معبود واقع نمی‌شود مگر به هوی و هوی معبود نیست مگر به ذات خود.-

که ضمیر بذاته راجع به هوی است نه به حق- من در این باره گفته‌ام:

و حقّ الهوی إنّ الهوی سبب الهوی

و لو لا الهوی فی القلب ما عبد الهوی

و حق الهوی، و او حرف قسم است که از حروف جاره است و حق مجرور است به و او قسم و مضاف به هوی یعنی: قسم به حق هوی که هوی (و حب الهی ساری در جمیع

موجودات)، سبب هوی و حبّ ما به موجودات است و اگر هوی در قلب نمی‌بود هوی پرستش نمی‌شد.

شارح قیصری گوید:

شیخ در فتوحات گفته است: من در بعضی از مکاشفات هوی را مشاهده کردم که به الوهیت ظاهر شده و بر عرشی نشسته است و جمیع عبادت کنندگانش اطراف او را احاطه کرده‌اند و نزد او ایستاده‌اند و من در صور کونیه هیچ معبودی را بزرگتر از هوی مشاهده نکرده‌ام.«۱»

[علم حق تعالی به أشیاء چقدر است]

أ لا تری علم الله بالأشیاء ما أکمله، کیف تمّم فی حقّ من عبد هواه و اتخذه إلها فقال وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلی عِلْمٍ و الضلالهٔ الحیرهٔ، و ذلک أنّه لما رأی هذا العابد ما عبد إلّا هواه بانقیاده لطاعته فیما یأمره به من عبادهٔ من عبده من الأشخاص، حتّی إنّ عبادته للّه کانت عن هوی أیضا، لأنّه لو لم یقع له فی ذلک الجناب المقدس هوی- و هو الإرادهٔ بمحبّته- ما عبد الله و لا آثره علی غیره و کذلک کلّ من عبد صورهٔ ما من صور العالم و اتخذها إلها ما اتخذها إلّا بالهوی فالعابد لا یزال تحت سلطان هواه.

آیا نمی‌بینی علم حق تعالی به أشیاء چقدر کامل است و چگونه علم را (و یا آیه را) در حق کسی که عابد هوایش را بندگی کرد و هوی را اله خود گرفت تتمیم فرمود یعنی به تمام و کمال رساند که فرمود: وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلی عِلْمٍ (جاثیه: ۲۳) و ضلال به معنی حیرت است.«۲» این قول و تتمیم از این روست که حق تعالی چون این عابد را دید که عبادت نمی‌کند مگر هوای خود را به سبب انقیاد عابد طاعت هوایش را در آن چه هوی به او امر کرد از عبادت اشخاصی که آنها را پرستش نمی‌کند، حتی عبادت عابد مر خدای را نیست مگر از روی هوا ایضا. چه اگر برای عابد در آن جناب مقدس الهی هوی یعنی اراده به سبب محبتش نبوده باشد خدا را پرستش نمی‌کند و او را بر غیر او بر نمی‌گزیند و همچنین هر کس که صورتی از صور عالم را پرستش می‌کند و آن را اله خود اتخاذ نموده است، آن صورت را اتخاذ ننموده است، مگر به هوی. پس عابد همواره در تحت سلطان هوی است.

ثم رأی المعبودات تتنوع فی العابدین، فکلّ عابد أمرا ما یکفّر من یعبد سواه. و الذی

عنده أدنی تنبّه یحار لاتحاد الهوی، بل لأحدیة الهوی، فإنّه عین واحدة فی کلّ عابد.

وَ أَضَلَّهُ الله أی حیّره عَلى‏ عِلْمٍ بأن کلّ عابد ما عبد إلّا هواه و لا استعبده إلّا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم یصادف.

سپس چون حق تعالی دید که معبودات که متعلقات هوی هستند در عابدان متنوع است که هر عابدی معبودی را اتخاذ کرده است. بنا بر این عابد امری یعنی چیزی، آن کس را که جز آن امر را می‌پرستد تکفیر می‌کند و کسی که دارای کمترین آگاهی است در حیرت می‌افتد از جهت اتحاد هوی بلکه از جهت احدیت هوی که یک عین است در هر عابد. خداوند، عابد را به حیرت انداخت وَ أَضَلَّهُ الله عَلى‏ عِلْمٍ با علم به اینکه هر عابدی پرستش نمی‌کند مگر هوای خود را و او را به بندگی نمی‌گیرد مگر هوای او خواه هوای مصادف و موافق با امر مشروع باشد خواه نباشد.

و العارف المکمّل من رأی کلّ معبود مجلی للحقّ یعبد فیه «و لذلک سمّوه کلّهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حیوان أو إنسان أو کوکب أو فلک هذا اسم الشخصیة فیه.

عارف مکمل کسی است که هر معبود را (خواه مشروع باشد و خواه غیر مشروع) مجلای حق می‌بیند که حق در آن مجلی پرستش می‌شود. از این رو معبود را اله نامیدند.

با اینکه او را اسم خاص است که مسمی به حجر یا شجر یا حیوان یا انسان یا کوکب یا ملک یا فلک است که حقیقت کلیه به اعتبار تعیناتش به اسم این شخصیتها موسوم شده است.

و الالوهیة مرتبة تخیّل العابد له أنّها مرتبة معبوده و هی علی الحقیقة مجلی للحقّ لبصر هذا العابد المعتکف علی هذا المعبود فی هذا المجلی المختص.

الوهیت مرتبه‌ای است که عابد برای معبود خود خیال می‌کند که آن الوهیت مرتبه معبود خاص اوست. حال اینکه الوهیت در حقیقت مجلای حق است به نظر این عابد خاص معتکف بر این معبود در این مجلای خاص.

و لهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى الله زُلْفى مع تسمیتهم إیّاهم آلهة حتّی قالوا: أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْ‏ءٌ عُجابٌ فما أنکروه بل تعجبوا من ذلک فإنّهم وقفوا مع کثرة الصور و نسبة الألوهیة لها، فجاء الرسول و دعاهم الی إله واحد یعرف و لا یشهد، بشهادتهم أنّهم أثبتوه عندهم و اعتقدوه فی قولهم

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِیُقَرِّبُونا إِلَی الله زُلْفی.

لذا بعضی از کسانی که عارف به وحدت اله هستند و عارف به این نیستند که این معبود مجلایی از مجالی اله است گفتاری جاهلانه دارد که: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِیُقَرِّبُونا إِلَی الله زُلْفی (زمر: ۳) (مقاله جهالت بودنش از این روست که مجلای الهی را مقرب به حق دانستند با اینکه مجلا اقتضای عینیت دارد و مقرب بودن اقتضای غیریت) با اینکه معبودها را آلههٔ نامیدند. حتی اینکه گفته‌اند أ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَیْ‌ءٌ عُجابٌ (ص: ۵) پس اله واحد را انکار نکردند، بلکه از وحدت او تعجب کردند. چه اینکه آنان در نزد کثرت صور یعنی مجالی متکثره به حسب صورت وقوف نمودند و به آنها نسبت الوهیت دادند. پس رسول آمد و آنان را به سوی اله واحد که معروف است و مشهود نیست دعوت نمود. واحد بودن یا معروف بودنش به سبب شهادت آنان است که اعتقاد به اله واحد داشتند و اصنام مشهوده را مقربات الی الله دانستند که گفتند: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِیُقَرِّبُونا إِلَی الله زُلْفی.

لعلمهم بأن تلک الصور حجارهٔ، و لذلک قامت الحجهٔ علیهم بقوله قُلْ سَمُّوهُمْ: فما یسمّونهم إلّا بما یعلمون أن تلک إلّا سماء لهم حقیقهٔ.

چه می‌دانستند این صور سنگند لذا حجت بر آنان قائم شد به قول خداوند قُلْ سَمُّوهُمْ (رعد: ۳۳) پس آنان را اسم نمی‌بردند مگر به آن چه که عالم بودند که آن اسماء کونیه چون حجر و کوکب و غیرهما برای آن معبودان حقیقت می‌باشد.

آن چه را که آنان یعنی عابدان اصنام درباره معبودان می‌دانستند حجاره و شجر و فلک و امثال این گونه أشیاء است و آن چه را که می‌دانستند به زبان می‌آوردند که باید به عبارت درآورند چه عبارت قالب معنی است و به زبان علمی‌تر و لطیف‌تر کلام، صورت علم است مثلا قرآن مجید صورت کتبیه حقایق عینیه دار هستی است و هر کلام بیانگر علم و صورت اوست. یعنی کلام، تمثل و تجسد علم است. به عبارت دیگر مرتبه نازله اوست چنانکه بدن روح متجسد و مرتبه نازله اوست.

و أما العارفون بالأمر علی ما هو علیه فیظهرون بصورهٔ الإنکار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم فی العلم تعطیهم أن یکونوا بحکم الوقت لحکم الرسول الذی آمنوا به علیهم الذی به سمّوا مؤمنین.

اما عارفون به امر، آن چنان که هست (یعنی کسانی که به حقیقت امر که مراد، وحدت

حق و ظهور او در مجالی متعدده است عارف و آگاهند). به صورت انکار در می‌آیند و عبادت صور را انکار می‌کنند (که این معبودات متعینه را انکار می‌نمایند با اینکه می‌دانند همین معبودات، مجالی حقند). این انکار از جهت مرتبه آنان در علم است که آن مرتبه به آنان عطا می‌کند (یعنی آنان را به حکم بینش و دانششان بیدار می‌کند) که به حکم وقت باشند، یعنی حکم رسولی که به او ایمان آوردند (چون بینش و دانش لدنی آنان ایجاب می‌کند وجوب متابعت نبی را و نبوت هم اقتضا نمی‌کند مگر انکار بر پرستش معبودات متعینه را لذا این عارفان به پیروی از انبیا انکار کردند) و به این اتباع از انبیا مؤمنان نامیده شدند.

فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنّهم ما عبدوا من تلک الصور أعیانها.

این زمره عارفان بالأمر عابدان وقتند. با اینکه عارفان بالأمر، عالمند که آن مردم عابد مجالی پرستش نکردند آن اصنام و مجالی را از جهت اعیان (متکثره مسمّاة به اسمای کونیه بودن آن مجالی و اصنام بلکه آنان پرستش کردند از این حیث که مقربشان به حق است که خداوند از آنان حکایت فرمود: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِیُقَرِّبُونا إِلَی الله.

و إنّما عبدوا الله فیها بحکم سلطان التجلّی الذی عرفوه منهم.

همانا عباد اصنام به حکم سلطان تجلی‌یی که عابدان از معبودان نموده‌اند خدا را در آن معبودان که مجالی تجلی هستند پرستش کردند.

خلاصه اینکه صفات جمال و جلال الهی در مقام بروز و ظهور فعل حق که عبارت از تجلیات اوست آنان را به سوی خود جلب کرد، هر چند که به ظاهر در صورت جزئیه متوقفند و پایبند اصنام و اجسامند.

و جهله المنکر الذی لا علم له بما تجلّی و ستره العارف المکمّل من نبیّ و رسول و وارث عنهم، فأمرهم بالانتزاح عن تلک الصور لمّا انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فی محبۀ الله إیّاهم بقوله قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ الله فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ الله وَ یَغْفِرْ لَکُمْ.

و منکری که عالم نیست به اینکه حق است که در صور کونیه متجلی است، بدان جاهل ماند و عارف مکمل خواه نبی و خواه رسول و خواه وارثانشان ساتر آن است.

بنا بر این، این عارف مکمل محجوبان را به پیروی از رسول وقت، از پرستیدن صور معبود اجتناب می‌نماید، از جهت طمع و آرزو داشتن در محبت خداوندی مر آنان را

یعنی وارثان نبی و رسول را چنانکه قرآن کریم فرموده است: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ (آل عمران: ۳۱).

فدعا الى إله يصمد إليه و يعلم من حيث الجملة، و لا يشهد و لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ.

بل هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ للطفه و سريانه فی أعيان الأشياء.

فلا تدركه الأبصار كما أنّها لا تدرک أرواحها المدبّرة أشباحها و صورها الظاهرة وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

پس رسول به سوی اله صمد دعوت نمود و من حيث المجموع و الإجمال می‌داند (كه او خالق ما سواست و ذو الجلال و الإكرام است) و شاهد ذات او نيست و لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ (انعام: ۱۰۳).

اينكه گفت به وجه اجمال معلوم است و مشهود نيست يكى از لطايف و دقايق معنى اين است كه مشهود هر كس باشد ابهت غايب را در عزت و عظمت ندارد.

او كه مدرک أبصار است و مدرک أبصار نيست، از اين روست كه لطيف است و سارى در اعيان أشياء است كه لطيف بودن او هم علت ادراک او أبصار است و هم علت عدم ادراک أبصار مر او را.

پس أبصار او را درک نمی‌كنند، چنانكه مدرک أرواح مدبره أشباح و مدبره صور ظاهره أشباح نمی‌باشد (چون كه أرواح مدبره لطيفند و أبصار مادى آنها را ادراک نمی‌كنند). پس خداوند لطيف است (از اينكه به بصاير و أبصار ادراک شود). و خبير است. (بر ضماير و اسرار چون كه لطيف است) أَ لا يَعْلَمُ من خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (ملک: ۱۴).

و الخبرة ذوق، و الذوق تجلّ، و التجلّی فی الصور. فلا بد منها و لا بد منه فلا بد ان يعبده من رآه بهواه ان فهمت وَ عَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ.

و خبره ذوق«۱» است و ذوق، تجلى است و تجلى در صور است. پس ناچار بايد صورى باشد كه حق در آنها تجلى كند و ناچار بايد حقى باشد كه به آن صور متجلى باشد، پس ناچار هر كس كه حق را در آن صور و مظاهر می‌بينند (به حكم سريان محبت

که هوی و عشق است در جمیع أشیاء به سبب سریان هویت الهیه در همه) آن را پرستش کند، اگر حرفهای گذشته ما را فهم کردی، و بر خداست قصد سبیل.

قصد، اقتصاد و میانه بودن راه است و قصد سبیل ایضاح طریق و بیان تحقیق است که امت قاصد، خدای صمد را در همه مظاهر می‌بینند و او را از همه مظاهر تنزیه می‌کند که حدود و نواقص امکانی را از او نفی می‌نماید و این تنزیه از تنزیه و تشبیه است و الله الهادی.

---

۲۵. فصّ حکمهٔ علویّهٔ فی کلمهٔ موسویّهٔ

(۲۵. فصّ حکمهٔ علویّهٔ فی کلمهٔ موسویّهٔ)

[اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه]

علامه قیصری در شرح فرماید:

اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه از جهت این قول خداوند تعالی است که فرمود: لا تَخَفْ إِنَّکَ أَنْتَ الْأَعْلى. که به سبب حق بودنش بر فرعونی که ادعای علو کرد و گفت أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلى، برتر آمد و علو و غلبه نمود.

و از جهت علو مرتبه‌اش در نزد حق تعالی به اموری اختصاص یافت.: یکی اینکه بدون واسطه ملک با او سخن گفت، دیگر اینکه در حدیث صحیح آمده است که خداوند متعال تورات را به دست خود نوشت، و شجره طوبی را به دست خود غرس کرد و جنت عدن را به دست خود خلق کرد و آدم را با دو دست خود خلق کرد.«۱»

آن که در صدر حدیث آمده است خداوند، تورات را برای موسی با دست خود نوشته است اشاره به این آیه کریمه است که خداوند فرمود: وَ کَتَبْنا لَهُ فِی الْأَلْواحِ و اسناد خلق آدم به دو دست این است که آدم جامع جمیع اسماء متضاده و متقابله الهی است. یعنی اسماء جمالی و جلالی و لطف و قهر که دیگر مخلوقات حائز چنین جامعیت نیستند. لذا انسان را کون جامع و یا کون جامع حقیقی گویند.

و از آن جمله امور نسبت قرب موسی به مقام جامعیت که پیغمبر ما بدان اختصاص یافته است می‌باشد.«۲»

چنانکه خداوند متعال در قرآن کریم درباره حضرت موسی علیه السلام فرمود:

وَ کَتَبْنا لَهُ فی الْأَلْواحِ من کُلِّ شَیْ‌ءٍ مَوْعِظَةً (اعراف: ۱۴۵) که تقریبا این آیه با کریمه إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَةِ الْقَدْرِ برابری می‌کند.

و دیگر به کثرت امتش چنانکه در حدیث عرض آمده است.«۱»

در حدیث قیامت در حال عرض امتها بر رسول الله اخبار فرمود که امت هیچ نبیی از انبیا را اکثر از امت موسی علیه السلام ندیده است.

و از آن جمله این که رسول الله (ص) فرمود: مرا بر موسی تفضیل ندهید. چه اینکه مردم در قیامت کبری بیهوش می‌شوند، پس من اول کسی هستم که به افاقه می‌آیم که ناگهان در آن هنگام موسی علیه السلام را می‌بینم که قائمه عرش را گرفته است. نمی‌دانم به صعقه طور جزا داده شد یا از کسانی است که خداوند استثنا فرمود.«۲»

آن که رسول الله (ص) فرمود نمی‌دانم آیا موسی به صعقه طور جزا داده شد اشاره به حقیقتی دارد که از اسرار سیر سرنوشت و مکافات و مجازات انسان است. چنانکه در کافی روایت است که از حضرت امیر علیه السلام سؤال شد، آیا کسانی که در این دنیا بلایا و مصایب و سختی‌ها دیده‌اند، باز هم در آخرت امثال آنها را می‌چشند؟ امیر علیه السلام در جواب فرمود: خداوند کریم‌تر از آن است که بنده خود را دو بار عذاب نماید و امام نهم علیه السلام فرموده است: مردمی که مصایب و بلاها در این نشئه دیده‌اند چون در آن نشئه مقاماتشان را که خداوند در ازای مصایبشان به آنان عطا فرماید دیدند درخواست رجعت به دنیا می‌نمایند تا مثل آن بلاها و سختی‌ها را باز بچشند و چنین مقاماتی را به دست آورند. غرض اینکه در حدیث شریف فرمود: چون موسای کلیم در طور یک بار صعقه دید: وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً (اعراف: ۱۴۳) خداوند اکرم از آن است که بنده‌اش را دو بار به صعقه مبتلا سازد و مراد از استثنا آن است که خداوند در آیه صعق فرمود: إِلَّا من شاءَ الله.

و نیز موسای کلیم به کمالات دیگری اختصاص دارد که هر کس در قصه او در قرآن تأمل نماید بر وی ظاهر می‌گردد.«۳»

این بود کلام قیصری در مقام، که با توضیحات و اشاراتی فی الجملة بیان داشتیم. به

عنوان پیش گفتار گوییم: فص موسوی حامل اسراری بسیار است که ان شاء الله در خلال مباحث و اثنای بیان عرض می‌شود. شیخ در این فص چندین حکمت را که هر یک متخذ از گوشه‌ای از شرح احوال و أطوار و اوضاع و شئون زندگی موسای کلیم علیه السلام است عنوان می‌کند: یکی حکمت قتل أبناء که در اثنای این بحث در علو مقام اطفال سخن می‌گوید. حکمت دیگر القای موسی در تابوت است. حکمت دیگر در گفتار آن جناب که فرمود: فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ که در اثنای این حکمت حرکت حبیّه و مسائل دیگر را عنوان می‌کند. حکمت دیگر حکمت فراق که در پیرامون موسی و خضر عنوان می‌شود. حکمت دیگر سؤال فرعون از ماهیت الهیت است و بسیار حقایق و اسرار دلنشین دیگر که در این فص شریف عنوان می‌شود.

حكمة قتل الأبناء

حكمة قتل الأبناء من أجل موسى لتعود إليه بالامداد حياة كل من قتل من أجله لأنّه قتل على أنّه موسى و ما ثمّ جهل.

فلا بد أن تعود حياته على موسى- أعنى حياة المقتول من أجله- و هى حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسية بل هى على فطرة «بَلى». فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنّه هو فكلّ ما كان مهيّئا لذلك المقتول ممّا كان استعداد روحه له، كان فى موسى عليه السلام.

اما حکمت قتل أبناء در دست فرعون از جهت موسی (یعنی از جهت قتل موسی که أبناء کشته بشوند تا قطع به کشتن موسی پیدا کند) برای این است که: روح هر یک از ابنائی که کشته شدند به موسی بازگشت کند تا او را در هلاک فرعون امداد بنمایند، (تا مجازات و قصاصی که لا بد در وجود باید صورت بگیرد حاصل بشود).

و هر طفلی به جهت موسی کشته شد. یعنی فرعون هر یک را به عنوان و امید اینکه موسی است به قتل رساند هر چند عین موسی نبودند و در واقع جهلی نبود.

پس ناچار باید حیات و روح مقتول، به موسی برگشت کند یعنی حیات مقتولی که به جهت موسی بود باید به موسی برگشت کند و این حیات مقتول به جهت موسی حیاتی طاهر بر اساس فطرت است که أغراض نفسانی آن را آلوده نکرده است. بلکه، بر فطرت

بلی است.«۱» پس موسی مجموع حیات کسانی بود که به عنوان موسی بودن کشته شدند و آن چه استعدادهای روحی که برای مقتول مهیّا شده بود در موسی جمع شده است.

بیان علامه قیصری در این مقام چنین است:

مقصود شیخ از گفتن: «و ما ثم جهل» (در واقع جهلی نیست) این است که فرعون أبناء را می‌کشت بنا بر این که موسی باشند. حال اینکه عین موسی نبودند و شخص برای دیگری کشته نمی‌شود. یعنی هر کس را به عنوان اینکه موسی است به قتل رسانده است. چنانکه قرآن فرمود: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى. و فاعل حقیقی حق تعالی است که علیم و خبیر است و بر آن چه که در مملکت وجود جاری می‌شود جاهل نیست و جز آن چه را که سزاوار به وقوع پیوستن است نمی‌کند. بنا بر این قتل خداوند أبناء را در ماده فرعونیت بنا بر این که موسایند به علم الهی در أزل است که می‌دانست آن أبناء با روح موسوی در هلاک فرعون اجتماع می‌نمایند. پس هلاک فرعون از روی جهل نبود بلکه از روی علم یقینی به نفس الامر بوده است و فرعون هر چند که به طور تفصیل بدان شاعر نبود ولی به طور اجمال بدان شاعر و آگاه بوده است.

از این جهت امر به قتل أبناء داد. پس أرواح أبناء جمع شدند و متحد گردیدند و در صورت موسویه ظاهر شدند تا حقوقشان را استیفا کنند و ربشان را اعانت نمایند و نبیّشان را مدد، زیرا بر فطرت اصلیه و طهارت ازلیه بودند و کاری نکرده‌اند که بدان مستحق قتل باشند و چون متحد شدند و در صورت موسویه ظاهر گردیدند. جمیع استعدادات و کمالات مرتب بر استعدادات آنان از قبیل علم و اراده و قدرت و دیگر صفات مترتب بر استعداد خاص هر یک با ارواحشان ظاهر گردیده در هلاک فرعون و اتباع وی کمک موسی شدند.«۲»

این بود کلام علامه قیصری که نقل به ترجمه نموده‌ایم و می‌شود در آن جمله «و ما ثم جهل» مقداری تنزل دهیم و به زبان ساده صوری بگوییم که فرعون جاهل به قتل أبناء نبود و آنان را از روی سهو و خطا نکشت بلکه از روی عمد و قصد کشت. لذا به ازای

فعلش جزا می‌بیند و آن جمله که شیخ فرمود: هر یک را بنا بر این که موسی است کشته است یکی از تأویلاتش این است که چون هر یک از این أبناء بر فطرت اصلیه و طهارت ذاتیه بوده‌اند (که اطفال حدیث العهد به ربشان هستند چنانکه شیخ در بعد نیز عنوان می‌کند) و حضرت موسی نیز در مقام طهارت فطری انسانی است، می‌توان گفت که هر یک از آن أبناء موسایند. کیف کان کلام قیصری محققانه است و این گفتار سایه‌ای است از آن.

و هذا اختصاص إلهیّ لموسی لم یکن لأحد قبله: فإن حکم موسی کثیرة و أنا إن شاء الله أسرد منها فی هذا الباب علی قدر ما یقع به الأمر الإلهی فی خاطری. فکان هذا اول ما شوفهت به من هذا الباب.

این اجتماع أرواح برای امداد، اختصاص الهی برای موسی است و برای احدی از انبیای قبل از موسی نبوده است، و این از جمله حکمی است که خداوند موسی را بدان مخصوص گردانید (حکمی که عنوان دارند به ظاهرشان حکمتند هر چند که در مبحث هر حکمت نیز حکمتهایی است). چه اینکه حکم موسی بسیار است. و ما ان شاء الله تعالی در این باب (یعنی در این فص موسوی) از آن حکم چند حکمت را بدان قدری که امر الهی در خاطر من رسانده است در پی هم نقل می‌کنم.

اول چیزی که در مکاشفه حضرت محمدیه (ص) (که در دیباچه کتاب گفته است) از این باب یعنی باب فص موسوی به طور شفاهی مخاطب شدم اتحاد أرواح أبناء به قتل رسیده و عود آن أرواح در ماده موسویه بوده است (شیخ به اظهار آن چه مأمور بوده است امتثال نمود و مأمور، معذور است).

فما ولد موسی إلّا و هو مجموع أرواح کثیرة جمع قوی فعّالة.

پس موسی متولد نشد مگر اینکه مجموع أرواح کثیره و قوای فعاله بود.

علامه قیصری را در شرح این کلام نکته‌ای بغایت لطیف و دقیق است:

سر این اتحاد أرواح اطفال با موسی را کسی می‌داند که از کیفیت تنزل أرواح و معانی از حضرت علمیه در مراتب جبروت و ملکوت، تا آن که به صورت مشهوده ظاهر بشود، دانا و آگاه است.«۱»

اتحاد انسان کامل با نفس رحمانی

این بنده گوید: باید از آیات ۱۲۵ و ۱۲۶ سوره آل عمران در نزول سه هزار و پنج هزار ملک برای یاری لشگریان اسلام مدد گرفت که فرمود: إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِینَ أَ لَنْ یَکْفِیَکُمْ أَنْ یُمِدَّکُمْ رَبُّکُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ من الْمَلائِکَةِ مُنْزَلِینَ بَلی إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ یَأْتُوکُمْ من فَوْرِهِمْ هذا یُمْدِدْکُمْ رَبُّکُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ من الْمَلائِکَةِ مُسَوِّمِینَ (آل عمران: ۱۲۵- ۱۲۴) و همچنین سوره قدر که: تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ فِیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ من کُلِّ أَمْرٍ (قدر: ۴) و آیات دیگر از این قبیل که اتحاد أرواح و قوای فعاله عالم با روح انسان است و برای نیل به این مطلب اعلی و أسنی باید از بحث اتحاد عاقل به معقول مدد گرفت.

بلکه در مبحث اتحاد نفس انسان کامل با نفس رحمانی استمداد جست که انسان صعودا به مقامی می‌رسد که با نفس رحمانی اتحاد وجودی پیدا می‌کند و جمیع کلمات وجودیه نوریه دار هستی به منزله اعضا و جوارح وی می‌شوند.

بدین مناسبت در اتحاد نفوس مکتفیه و نفس رحمانی و عقل بسیط باید گفت که در صحف کریمه اهل تحقیق محقّق است که صادر نخستین، نفس رحمانی است و آن اصل اصول و هیولای عوالم غیر متناهی و ماده تعینات است و از آن به تجلی ساری و رقّ منشور و نور مرشوش نیز تعبیر شده است. قلم اعلی یا عقل اول، مخلوق اول است که یکی از تعینات صادر نخستین است و مظهر اسم شریف مدبّر. «اول ما خلق الله القلم، اول ما خلق الله العقل» و در خلق، معنی تقدیر مأخوذ است. در مصباح فیّومی است که «اصل الخلق: التقدیر، یقال خلقت الأدیم للسقاء إذا قدرت له». یعنی چرم را برای مشک دوختن اندازه گرفتم.

نفس رحمانی را حقیقت محمدی نیز گویند زیرا نفس اعدل امزجه که نفس مکتفیه است به حسب صعود و ارتقای درجات و اعتلای مقامات، عدیل صادر اول می‌گردد.

هر چند از حیث بدو تکون و حدوث، همچون دیگر نفوس عنصریه، جسمانی است.

بلکه فراتر از عدیل مذکور با وجود منبسط اتحاد وجودی می‌یابد. در این مقام، جمیع کلمات وجودیه شئون حقیقت او می‌گردند. این نفس که وجود منبسط است چون اصل تعینات و کلمات وجودیه است وی را به لحاظ اصل بودن که فاعل است ابو الأکوان گویند. کون به مبنای اهل تحقیق. چنانکه به لحاظ هیولای تعینات وجودیه بودنش که قابل است ام عالم امکان دانند و چون نفس مکتفیه در قوس صعود قابل اتحاد وجودی

با وی است به اوصاف وی متصف شود که هم از جنبه فاعلی ابو الأکوان گردد و هم از جنبه قابلی ام عالم امکان و هکذا در دیگر اوصاف کمالیه. و نیز بدان که مراد از سریان ولایت که در السنه اهل تحقیق دایر است همین سریان وجود منبسط و نفس رحمانی و فیض مقدس است. چنانکه فرموده‌اند: وجود و حیات جمیع موجودات، به مقتضای قوله تعالی وَ جَعَلْنا من الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ (به سریان) ماء ولایت یعنی نفس رحمانی است که به منزلت هیولی و به مثابه ماده ساری در جمیع موجودات است.

و بالجمله، اهل تحقیق بر مبنای رصین وحدت شخصی وجود، بر این عقیدت راسخند که مراتب تمامی موجودات در قوس نزول، از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است و در قوس صعود، حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است. پس تمامی حقایق عقلانیه و رقایق برزخیه آنها که گاهی به عقل و گاهی به شجره و گاهی به کتاب مسطور به عبارات و اسامی مختلفه مذکور می‌شود تماما نفس حقیقت انسان کامل است، که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت حقیقت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد

دهد چنانکه در خطب منتسبه به حضرت امیر المؤمنین و سید الموحدین آمده است که «انا آدم الأول و انا نوح الأول و انا آیهٔ الجبار و انا حقیقهٔ الاسرار و انا صاحب الصور، و انا ذلک النور الذی اقتبس موسی منه الهدی- انا صاحب نوح و منجیه، انا صاحب الایوب المبتلی و شافیه، الی غیر ذلک من الاخبار و الآثار».

از این بحث شریف در علم انسان کامل که کُلَّ شَیْءٍ أَحْصَیْناهُ فی إِمامٍ مُبِینٍ (یس: ۱۲) وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها (بقره: ۳۱) و در ضبط و احاطه او جمیع حضرات را (حضرات در اصطلاح اهل تحقیق) و در مبین حقایق اسماء بودنش و در تصرف او در ماده کائنات که جمیع موجودات عینی به منزله اعضا و جوارح وی می‌گردند و اینکه تأثیر در عالم سفلی تحقیق نمی‌یابد مگر به تأیید از عالم علوی که انسان واجد عالم علوی می‌تواند در عالم سفلی تأثیر کند، باید آگاهی یافت و مقام انسان کامل را شناخت.

لأن الصغیر یفعل فی الکبیر، ألا تری الطفل یفعل فی الکبیر بالخاصیهٔ فینزل الکبیر من ریاسته الیه فیلاعبه و یزقزق له و یظهر له بعقله؟ فهو تحت تسخیره و هو لا یشعر، ثم

۵۳۴

یشغله بتربیته و حمایته و تفقد مصالحه و تأنیسه حتّی لا یضیق صدره.

هذا کله من فعل الصغیر بالکبیر و ذلک لقوهٔ المقام، فان الصغیر حدیث عهد بربّه لأنّه حدیث التکوین و الکبیر أبعد، فمن کان من الله أقرب یسخّر من کان من الله أبعد.

علت اینکه أرواح اطفال، قوای فعاله‌اند (این است که تأثیر از طرف باطن است و طفل قریب العهد به باطن است) به بیان شیخ، علتش این است که صغیر به سبب تصرف در کبیر فاعل است، نمی‌بینی که طفل به سبب خاصیتی که در اوست در کبیر کاری می‌کند که او را از ریاستش پایین می‌آورد که کبیر با او بازی می‌کند و به زبان او با او حرف می‌زند و خود را به پایه عقل او پایین می‌آورد. پس این کبیر در تحت تسخیر طفل است و توجه ندارد که مسخر اوست. سپس، طفل کبیر را مشغول به تربیت و حمایت و تفقد مصالح و انس گرفتن به خودش می‌کند تا اینکه سینه او تنگی ننماید.

همه این کارها از فعل صغیر به کبیر است و این فعل، یعنی تصرف صغیر در کبیر از جهت قوت مقام و مرتبه صغیر است که حدیث العهد به رب خود است. زیرا به حسب تکوین حدیث است و کبیر، أبعد از تکوین است و هر کس که قریب العهد به خداست تسخیر می‌کند آن را که أبعد است از جهت طهارت نفس قریب و نسبت او به منبع قوا و قدرتها، از این جهت أرواح مجرده در نفوس ناطقه فعالند و نفوس ناطقه در نفوس منطبعه و نفوس منطبعه در أجسام.

كخواص الملک للقرب منه يسخّرون الأبعدين.

كان رسول الله- ص- يبرز بنفسه للمطر إذا نزل و يكشف رأسه له حتّى يصيب منه و يقول إنّه حديث عهد بربّه. فانظر الى هذه المعرفة باللّه من هذا النبىّ ما أجلّها و ما أعلاها، و أوضحها. فقد سخّر المطر أفضل البشر لقربه من ربّه فكان مثل الرسول الذى ينزل إليه بالوحى فدعاه بالحال بذاته فبرز اليه ليصيب منه ما أتاه به من ربّه. فلو لا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه اليه.

فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شىء حىّ فافهم.

مانند خواص ملک که به سبب قرب به ملک کسانی را که از ملک دورند تسخیر می‌کنند (همچنین آحاد کمّل از اولیا و انبیا در غیر خودشان تصرف می‌کنند چون قرب به خدا دارند).

رسول الله (ص) خود را در هنگام نزول باران در باران نگاه می‌داشت و سرش را برهنه می‌کرد که باران به او اصابت کند و می‌فرمود که باران حديث العهد به رب خود است، بنگر به اين معرفت به خدا از اين پيغمبر که تا چه اندازه جليل و عالی و روشن است. پس باران از جهت قرب به رب خود افضل بشر را تسخير کرد. پس باران مثل رسولی (يعنی ملکی که فرستاده خداوند بود و واسطه نزول وحی) که وحی به پيغمبر نازل می‌نمود بود.

پس باران به لسان حال و ذات خود رسول را به سوی خود خواند. پس رسول الله خود را در معرض باران قرار داد تا به آن چه که باران از جانب رب خود آورده است (که عبارت از حيات و علم و رزق و غير ذلک است) اصابت کند. پس اگر برای رسول از باران فايده الهيه‌ای از لطايف علوم و معارف نمی‌بود رسول به سوی باران بارز و ظاهر نمی‌شد.

پس اين (دعوت مطر افضل بشر را به آن چه که از جانب رب خود آورده است).

رسالت آب است که خداوند هر چيز زنده را از آب قرار داده است. پس فهم کن.

چون باران و مطلقا آب صورت علم است و باران در نشئه عنصری اصل حيات موجودات زنده است و اسم شريف حی امام ائمه سبعه اسماء می‌باشد و حیّ را در عوالم مظاهر است، من الْماءِ كُلَّ شَيْ‌ءٍ حَيٍّ (انبيا: ۳۰) همه را فرا گرفته است، لذا شيخ گفت از اين باران قريب العهد به رب خود که منشأ حيات نشئه عنصری است، فهم کن که نفس رحمانی، ماء حيات جميع تعينات وجودی است. وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ (واقعه: ۶۲).

چنانکه در پیش گفته‌ایم شیخ در فص موسوی چند حکمت در اسرار کلمه موسویه ذکر می‌کند. یکی حکمت قتل أبناء بود که گفته شد و خلاصه‌اش این بود که آن أرواح به موسی پیوستند و موسی که متولد شد مجموع أرواح أبناء مقتول بود که آن قوای فعاله بر اثر قرب به رب خودشان موسی را در قتل فرعون و فرعونیان مدد نمودند.

حکمهٔ إلقائه فی التابوت و رمیه فی الیمّ

و الآن حکمت القای موسی را در تابوت عنوان می‌کند و چون هر کسی از کودکی معلوم است چکاره است و سرنوشت او در أطوار حالاتش بیانگر احوال عین ثابت و

احکام سر القدر اوست به تولد موسی خونها ریخته شد. پس این طفل مرد جنگ و جهاد و قیام و این گونه امور است و ظالمان از تولد این طفل در هراس بودند. پس این طفل قائم به قسط و عدل است و درباره حضرت مهدی علیه السلام نیز روایت آمده است که یکی از احوال آن جناب این است که شباهت به موسی دارد. چنانکه در زمان ولادت او همین تفحص که درباره موسی شد درباره ایشان نیز به عمل آمد و چون موسی باید فرعون را در رود نیل غرق کند و سرانجام پیروزیش در رود نیل است، در آغاز کار هم سر و کارش با رود نیل بود که در تابوت گذاشته شود و به رود نیل القا شود و به سلامت از رود نیل بگذرد، نجات او هم در دست شخص دشمنش بوده باشد و از این گونه امور که در حالات موسای کلیم از آیات قرآنیه فراوان است که باید استنباط کرد و به شرح حال او و اوضاع قیام او وفق داد و تطبیق نمود. اکنون شیخ در حکمت دوم که حکمت القای موسی در تابوت و انداختن او در دریاست سخن می‌گوید: و أمّا حکمهٔ إلقائه فی التابوت و رمیه فی الیمّ: فالتابوت ناسوته، و الیمّ ما حصل له من العلم بواسطهٔ هذا الجسم مما أعطته القوهٔ النظریهٔ الفکریهٔ و القوى الحسّیهٔ و الخیالیّهٔ التی لا یکون شیء منها و لا من أمثالها لهذه النفس الإنسانیهٔ إلّا بوجود هذا الجسم العنصری. فلمّا حصلت النفس فی هذا الجسم و أمرت بالتصرّف فیه و تدبیره، جعل الله لها هذه القوى آلات یتوصّل بها الى ما اراده الله منها فی تدبیر هذا التابوت الذی فیه سکینهٔ الربّ.

و اما حکمت القای موسی در تابوت و رمی او در یم این است که تابوت از حیث حصر و احاطه اشاره به ناسوت اوست و دریا اشاره است به علمی که به واسطه این جسم برای او حاصل شده است و آن علم را قوه نظریه فکریه و قوای حسیه و خیالیه‌ای که هیچ یک از این قوا و امثال قوا برای این نفس انسانیه نمی‌باشد مگر به وجود این جسم عنصری عطا کرده است. پس چون نفس در این جسم حاصل شد و مأمور به تصرف در او و تدبیر وی شد خداوند برای نفس این قوا را آلات و افزار قرار داد تا به آن چیزهایی که خداوند از نفس در تدبیر این تابوتی که در او سکینه رب است اراده فرموده است واصل بشود.

قیصری گوید:

و این تابوت را از آن رو سکینه رب گفته است که امور کلی و معانی حقیقی به

حرکت حبی ذاتی همیشه در حرکت است تا به حضرت شهادت مطلقه واصل بشود و در تحت اسم ظاهر درآید که سالک در حضرت شهادت، معانی کلیه حقیقیه را به صور آنها بیابد و سکون و آرامش به دست آورد. لذا محسوسات روشن‌ترین بدیهیاتند، پس یقین و علم ذوقی و ایمان غیبی و تجلی شهودی حاصل نمی‌شود مگر در این حضرت شهادت مطلقه و به واسطه این حضرت، لذا دنیا که حضرت شهادت مطلقه است مزرعه آخرت است، پس حضرت شهادت، سکینه رب شده است.

و جسم عنصری که تابوت نفس ناطقه است مجمع جمیع صور معانی حقیقیه است، و خداوند در قرآن فرمود: أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ من رَّبِّكُمْ (بقره: ۲۴۸) و چون مزاج انسان صلاحیت دارد که وحدت اعتدالی قلبیه ساکنه مطمئنه از میلهای انحرافی در او ظاهر شود و دیگر مزاجها را این قابلیت نیست پس این وحدت اعتدالیه به این نکته لطیف، محل قرب و سکینه کمال رب و ظهور اوست، از این جهت شیخ گفت تابوتی که در او سکینه رب است.

فرمی به فی الیمّ لیحصل بهذه القوی علی فنون العلم فأعلمه بذلک أنّه و ان کان الروح المدبّر له هو الملک، و أنّه لا یدبّره إلّا به، فأصحبه هذه القوی الکائنهٔ فی هذا الناسوت الذی عبّر عنه بالتابوت فی باب الإشارات و الحکم.

پس در دریا انداخته شد (که مراد علم محیط به کل است چه یم صورت آن است.) تا به وسیله این قوای یاد شده مستعلی و قاهر و قادر بر فنون علم باشد و آنها را تحصیل کند (فنون علم یعنی ذوقیه، برهانیه، بدیهیه، کسبیه، کتابیه، کلامیه، رقمیه، لفظیه، تشبیهیه و تنزیهیه). پس حق سبحانه، موسی را به نهادن در تابوت و القایش در یم اعلام فرمود که هر چند روح مدبّر موسی در مدینه جمعیت انسانی او ملک است و لکن ملک، مدبّر او نیست مگر به واسطه این تابوت پس خداوند همنشین گردانید با موسی این قوای کائنهٔ در این ناسوت را که از آن در باب اشارات و حکم به تابوت تعبیر شده است.

یعنی اشاره است به اینکه نفس انسانیه در تابوت بدن قرار گرفت و در یم علم انداخته شد تا بر فنون علم مستعلی شود، و این بیان و امثال این بیان در این کتاب شریف فصوص الحکم و همچنین در فتوحات مکیه و صحف تفسیریه اهل عرفان و خلاصه مطلق آثار قلمی این بزرگان در بیان آیات قرآنیه تفسیر انفسی قرآن است که

ظاهر به حال خود محفوظ است و انتقالات عرفانی که همان تفسیر انفسی قرآن است بیان تأویلات آیات است که وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا الله وَ الرَّاسِخُونَ فی الْعِلْمِ.

كذلک تدبير الحقّ العالم فإنه ما دبّره إلّا به.

همچنین است تدبیر حق تعالی عالم را که عالم را تدبیر نمی‌فرماید مگر به عالم، که بعضی از اعیان قابل تدبیر را متوقف بر بعض دیگر نمود مثلا بعضی را سبب و بعضی را مسبب قرار داد. چنانکه قوای کائنهٔ در تابوت انسان که بدن اوست بعضی بر بعضی متوقفند و روح مدبّر بدن، بدن را تدبیر می‌کند به واسطه بدن.

أو بصورته، فما دبّره إلّا به كتوقف الولد على إيجاد الوالد، و المسبّبات على أسبابها، و المشروطات على شروطها، و المعلولات على عللها، و المدلولات على أدلتها، و المحقّقات على حقائقها، و كلّ ذلک من العالم و هو تدبير الحقّ فيه، فما دبّره إلّا به.

یا عالم را تدبیر می‌نماید به صورت عالم.

مراد از صورت، اعیان ثابته‌اند که صور علمیه عالم در صقع ذات ربوبی می‌باشند.

حق سبحانه عالم را که مظاهر آن اعیان ثابته‌اند به وسیله آن صور علمیه یعنی اعیان ثابته به علم عنایی خود تدبیر می‌کند.

پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه عالم مانند توقف ولد بر ایجاد والد و توقف مسببات به اسبابشان و مشروطات بر شروطشان و معلولات بر عللشان و مدلولات بر ادله‌شان و محققات بر حقایقشان (مراد از محققات، اشخاصند که بر حقایق نوعیه خودشانند) و همه اینها از عالمند و این عمل حق سبحانه (بعضی از عالم را موقوف بر بعضی دیگر قرار دادن) تدبیر حق در عالم است. پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه عالم.

و أمّا قولنا أو بصورته- أعني صورة العالم- فاعني به الأسماء الحسنى و الصفات العلى التي يسمّى الحقّ بها و اتّصف بها. فما وصل إلينا من اسم يسمّى به إلّا وجدنا معنى ذلک الاسم و روحه فی العالم. فما دبّر العالم أيضا إلّا بصورة العالم.

اما آن که گفتیم یا به صورت عالم مراد از این صورت اسماء حسنی و صفات علیایی است که حق سبحانه به آنها نامیده می‌شود و بدانها متصف می‌گردد. پس هیچ اسمی که خداوند بدان اسم نامیده می‌شود به ما نرسیده است مگر اینکه معنی و روح آن اسم را در

عالم می‌یابیم. پس خداوند که عالم را به اسماء حسنای خود تدبیر می‌فرماید در حقیقت عالم را به صورت عالم تدبیر می‌کند.

و لذلک قال فی خلق آدم الذی هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهیة التی هی الذات و الصفات و الأفعال «إنّ الله خلق آدم علی صورته» و لیست صورته سوی الحضرة الإلهیة.

و از این جهت که خداوند عالم را به عالم تدبیر می‌کند و آدم را خلیفه خود بر عالم قرار داد و عالم را به خلیفه تدبیر نمود، در حق آدم که برنامه جامع نعوت حضرت الهیه است که ذات و صفات و افعال او می‌باشند، گفته است: «ان الله خلق آدم علی صورته» و صورت حق جز حضرت الهیه که حضرت اسماء و صفات است نیست.

فأوجد فی هذا المختصر الشریف الذی هو الإنسان الکامل جمیع الأسماء الإلهیة و حقائق ما خرج عنه فی العالم الکبیر المنفصل، و جعله روحا للعالم فسخّر له العلوّ و السفل لکمال الصورة، فکما أنه لیس شیء من العالم إلّا و هو یسبّح الله بحمده کذلک لیس شیء فی العالم إلّا و هو مسخّر لهذا الإنسان لما تعطیه حقیقة صورته. فقال تعالی وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فی السَّماواتِ وَ ما فی الْأَرْضِ جَمِیعاً مِنْهُ. فکلّ ما فی العالم تحت تسخیر الإنسان، علم ذلک من علمه- و هو الإنسان الکامل- و جهل ذلک من جهله، و هو الإنسان الحیوان.

پس خداوند سبحان در این مختصر شریفی که انسان کامل است جمیع اسماء الهیه را ایجاد فرمود و همچنین در این مختصر شریف جمیع حقایقی را که از حق تعالی در عالم کبیر منفصل خارج و ظاهر شده است ایجاد فرمود، و این مختصر شریف یعنی انسان را (به اعتبار این جمعیت اسمائی و حقایق یاد شده) روح عالم قرار داد (این روح با عالم کبیر به منزله شخص واحد می‌گردد که همه قوا و اعضا و جوارح آن مسخر و منقاد این روح یعنی انسان کامل مذکور می‌گردند). و از جهت کمال صورتش عوالم علوی و سفلی مسخر اویند. پس همچنان که هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه به حمد خدا تسبیح می‌کند، همچنین هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه مسخر این انسان است به علت آن چه که حقیقت صورت این انسان به او عطا کرده است. (یعنی صورت جمعیه او ایجاب کرده است که همه موجودات مسخر او باشند) که فرمود وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فی السَّماواتِ وَ ما فی الْأَرْضِ (جاثیه: ۱۳) که جمیعا از عالمند. پس آن چه که در عالم

است تحت تسخیر انسانند. می‌داند این را آن کس که می‌داند و آن انسان کامل است و جاهل بدان است آن کس که جاهل است و آن انسانی است که به صورت انسان است و در معنی حیوان.

فکانت صورة إلقاء موسى فی التابوت، و إلقاء التابوت فی الیمّ صورة هلاک فی الظاهر، و فی الباطن کانت نجاة له من القتل، فحیی کما تحیی النفوس بالعلم من موت الجهل.

پس صورت القای موسی در تابوت و القای تابوت در دریا به حسب ظاهر صورت هلاک موسی است و به حسب باطن نجات او از قتل بود (زیرا خلاصی او از فرعون به این صورت القای در تابوت و تابوت در دریا بود). پس موسی به القای در یم حیات یافت، چنانکه نفوس به سبب علم از موت جهل حیات می‌یابند.

چون آب صورت علم است که حیات نفوس به علم است چنانکه حیات أبدان به آب است، شیخ حیات حسیه موسی را که به واسطه یم باقی است به حیات عقلیه‌ای که به علم حاصل می‌شود تشبیه نموده است.

کما قال تعالی أ وَ من کانَ مَیْتاً یعنی بالجهل فَأَحْیَیْناهُ یعنی بالعلم، وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی به فی النَّاسِ و هو الهدی کَمَنْ مَثَلُهُ فی الظُّلُماتِ و هی الضلال لَیْسَ بِخارِجٍ مِنْها أی لا یهتدی أبدا: فإن الأمر فی نفسه لا غایة له یوقف عندها.

چنانکه خداوند فرمود: أ وَ من کانَ مَیْتاً یعنی آن کسی که به سبب جهل مرده است، فَأَحْیَیْناهُ پس او را به علم زنده گرداندیم وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی به فی النَّاسِ برای او نوری قرار دادیم که به آن نور که مراد هدی است در میان مردم راه می‌رود، کَمَنْ مَثَلُهُ فی الظُّلُماتِ مانند کسی است که در تاریکی‌هاست و مراد از ظلمات، ضلال است. لَیْسَ بِخارِجٍ مِنْها«۱» یعنی ابدا هدایت نمی‌یابد (و هرگز از ظلمات به در نمی‌رود. اینکه گفتیم ابدا هدایت نمی‌یابد و از ظلمات به در نمی‌رود) بدین سبب است که امر ضلال، غایت ندارد تا در نزد آن غایت، توقف بوده باشد.

در چند جای این کتاب ضلال، به حیرت تفسیر شده است و حیرت هم از جهل حاصل می‌شود و هم از علم.

حیرت حاصل از علم خشیت و قرب و دهشت می‌آورد. این مقامی است که مطلوب حضرت خاتم (ص) در این مناجاتش «ربّ زدنی فیک تحیّرا» می‌باشد. اما حیرت جاهل حیرت حیوانی و سرگردانی و بعد از حق است. همچون انسان گم شده در تاریکی سهمگین که راه به جایی نمی‌برد. اما حیرت عالم در میان روز روشن از تجلیات اسماء جمالی و جلالی و عظمت صنع الهی پدیدار در آفاق و انفس است. این در راه است و در درگاه است و در حضور است و متحیر است و آن گمراه است و دور است و بی‌خبر.

فالهدی هو أن یهتدی الإنسان إلی الحیرهٔ، فیعلم أنّ الأمر حیرهٔ و الحیرهٔ قلق و حرکهٔ، و الحرکهٔ حیاهٔ، فلا سکون، فلا موت، و وجود، فلا عدم.

پس هدی آن است که انسان به حیرت اهتدا یابد. پس آگاه شود که امر، حیرت است (یعنی حیرت محموده و ممدوحه نه حیرت مذمومه حاصل از جهل، و حیرت قلق و اضطراب است و حرکت است و حرکت حیات است. پس سکونی نیست. پس موتی نیست و حرکت وجود است. پس عدمی نیست.

ذات حق به حرکت حبّی که حرکت جلایی و استجلایی است به حکم کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ (رحمن: ۲۹) در حرکت است. یعنی در تجلی است. نه حرکت استکمالی طبیعی و دار طبیعت یعنی نشئه‌ای که حرکت استکمالی و قوه و فعل در او راه دارد به تجدد امثال در نزد عارف که در مواضع پیش بگذشت و یا به حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مبرهن است. طبایع در حرکتند و حرکت حیات و وجود است که در حقیقت تقرب به حیات مطلق و وجود مطلق است یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِیهِ (انشقاق: ۶).

و کذلک فی الماء الذی به حیاهٔ الأرض و همچنین در آبی که حیات ارض به سبب آن است.

یعنی چنانکه حیات علمیه معطی نور هدایت و سیر در مردم است که به بقای ابدی می‌کشاند. همچنین است امر در ماء طبیعی که سبب حیات ارض که بدن است می‌باشد.

هر چند که به حسب ظاهر آب سبب خرابی ارض و سبب هدم و ویرانی صورت جمعیت ارض است، اما نوعی ویرانی که عین آبادانی است.

و حرکتها، قوله تعالی اهْتَزَّتْ

حرکت ارض، (یعنی بدن انسانی که لازمه حیات این ارض است)، قول خداوند سبحان است که فرمود: اهْتَزَّتْ وَ تَرَی الْأَرْضَ هامِدَهً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ من کُلِّ زَوْجٍ بَهِیجٍ (حج: ۵).

و حملها، قوله وَ رَبَتْ و ولادتها قوله وَ أَنْبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ و قوله تعالى ربت» حمل زمین را كه بدن انسانى است مى‌رساند.«۱» و قول خداوند سبحان وَ أَنْبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ولادت زمین است.

زیرا انبات رویاندن است كه تولید و ولادت است. خلاصه اینكه «اهْتَزَّتْ» اشاره است به حركت ارض، وَ رَبَتْ اشاره به حمل آن وَ أَنْبَتَتْ اشاره به ولادت آن و شگفت اینكه حركت و حمل و ولادت ارض با تكون نطفه و أطوار وجودى بعد آن در یک آیه انسجام یافته است.

أى أنّها ما ولدت إلّا من یشبهها أى طبیعیا مثلها و زمین نزاییده است مگر آن چه را كه شبیه اوست. یعنى مانند او طبیعى است.

بین والد و مولود به حكم سنخیت بین علت و معلول و سبب مسبب و معد و مستعد مشابهت وجود دارد و هر اندازه كه مولود یعنى معلول به والدش یعنى علتش نزدیک‌تر باشد مشابهت معلول با علت بیشتر خواهد بود. زمین كه تولید مثل مى‌كند از این حكم مستثنى نیست. هر مولودى از وى كه با او كمال قرب را دارد مشابهت كامل و تام با وى دارد و هر آن كه از او دور است به قدر دورى خود از مشابهت دورتر است. به مثل سیب زمینى و سیب درختى را در نظر بگیریم، سیب زمینى از صمیم زمین مى‌روید و در دل او پرورش مى‌یابد، و سیب درختى هر چند كه از زمین رسته است و لكن چون سیب زمینى از صمیم او نیست لذا چون سیب زمینى ماده ارض بر او غلبه ندارد و همچنین در دیگر اشباه و نظایر این مثال.

فكانت الزوجیۀ التى هى الشفعیۀ لها بما تولّد منها و ظهر عنها بنا بر این چون زمین، خود مركب است زوج و شفع است، بچگان او (یعنى آن چه كه از او روییده مى‌شوند). و از وى ظاهر مى‌گردند و تولد مى‌یابند. همه زوج و شفع‌اند (یعنى

مركبند) خلاصه اینكه زمین مركب بسیط و فرد تولید نمى‌كند. لذا خداوند سبحان فرمود:

وَ أَنْبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ.

كذلک وجود الحقّ كانت الكثرۀ له و تعداد الأسماء أنّه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الذى یطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهیۀ.

همچنین وجود حق سبحانه (كه احدى العین است چون ارض هامد است) كثرت و تعدد اسماء براى او كه او كذا و كذاست به سبب چیزهایى است كه از او صادر شده است. یعنى عالمى كه به نشئه خود حقایق اسماء الهیه را (كه ارباب متكثره‌اند) طلب مى‌كند.

ذات باری نسبت به کثرت اسمائی متجلی از او چنان است که ارض هامده، أَنْبَتَتْ من کُلِّ زَوْجٍ بَهِیجٍ. که ذات، ارض هامده، اهتزاز حرکت حبی و ربت و أنبتت ظهور و بروز مظاهر اسماء و صفات به معنی مخلوق می‌باشد.

فثبت به و بخالقه أحدیّة الکثرة.

پس به عالم و به خالق عالم احدی الذات، عالم احدی الکثرة پدید آمده است.

و قد کان أحدی العین من حیث ذاته کالجوهر الهیولانی أحدی العین من حیث ذاته، کثیر بالصور الظاهرة فیه التی هو حامل لها بذاته، کذلک الحقّ بما ظهر منه من صور التجلّی، فکان مجلی صور العالم مع الأحدیّة المعقولة.

و خداوند (قبل از این مطلب یاد شده عالم) از حیث ذاتش احدی العین بوده است.

چون جوهر هیولانی که از حیث ذاتش احدی العین است و به سبب صوری که در او ظاهر می‌شوند و خود حامل آن صور است کثیر است. همچنین است حق تعالی به سبب صور تجلی‌یی که از او صادر شده است. پس حق تعالی با احدیت معقوله بودنش مجلای صور عالم است که یکتای همه است.

فانظر ما احسن هذا التعلیم الإلهی الذی خص الله بالاطلاع علیه من شاء من عباده.

بنگر چه نیکوست این تعلیم الهی که خداوند بعضی از عبادش را که مشیتش تعلق گرفت به این اطلاع مخصوص گردانید.

تعلیم الهی پس از داشتن تقوا

خداوند در قرآن فرمود: اتَّقُوا الله وَ یُعَلِّمُکُمُ الله (بقره: ۲۸۲) و نیز فرمود: وَ من یَتَّقِ الله یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ یَرْزُقْهُ من حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ

(طلاق: ۲). حضرت امیر (ع) در خطبه نماز فطر فرمود: «اتّقوا الله یعلّمکم الله» و تعلیم در کلام شیخ اشارت به «یُعَلِّمُکُمُ الله» است که متفرع بر تقوا و بعد از تقواست. خلاصه انسانی که متقی است (تقوا بدان معنی که به لحاظ مرتبه عالیه معانی تقوا در پیش گفتیم) یعنی عارف، خود و دیگر مخلوقات را وقایه حق

قرار می‌دهد. انسان متقی بدین معنی برای غیر وجودی اثبات نمی‌کند و مرزوق به توحید اهل تحقیق است.

و لمّا وجده آل فرعون فی الیمّ عند الشجرة سمّاه فرعون موسی: و المو هو الماء بالقبطیة و السّا هو الشجرة فسماه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجرة فی الیمّ.

و چون آل فرعون، موسی را در دریا نزد شجره یافتند فرعون او را موسی نامید زیرا (مو) در لغت قبطی به معنی ماء و (سی) در لغت آنان به معنی شجره است. لذا او را همان طور که در میان آب نزد شجره یافتند موسی نامیدند یعنی یافته شده نزد آب و درخت چه اینکه تابوت در دریا نزد شجر ایستاد.

چون فصوص و فتوحات و دیگر کتب اهل کشف و شهود تفسیر انفسی قرآن کریم است، نیز در تأویل این آیه و بیان شیخ گفته شد که مراد از آل فرعون قوای طبیعیه هیولانیه است و شجره جمعیت حیوانیه به اصول و فروع و شعب و أغصان است و ثمره این شجره انسان است که فرعون یعنی طبیعت او را موسی نامیده است که موسی و فرعون خارج حکایتی از موسی و فرعون نفس ناطقه کلیه انسانی و طبیعت جسمانی هیولانی اوست. عارف رومی بر این مبنا در دفتر سوم مثنوی گوید:

موسی و فرعون در هستی توست

باید این دو خصم را در خویش جست

فأراد قتله فقالت امرأته- و کانت منطقة بالنطق الإلهی- فیما قالت لفرعون، إذ کان الله تعالی خلقها للکمال کما قال علیه السلام عنها حیث شهد لها و لمریم بنت عمران بالکمال الذی هو للذکران.

فرعون اراده کرد که او را بکشد، زن او که به نطق الهی گویا بود، زیرا خداوند او را برای کمال خلق کرده بود چنانکه رسول (ص) شهادت داد برای او و مریم بنت عمران به کمالی که برای مردان است.

رسول (ص) فرمود: «کملت من النساء أربع مریم بنت عمران و آسیة امرأة فرعون

و خدیجة و فاطمة». و آن که درباره حضرت مریم شیخ گفته است به کمالی که برای مردان است از این جهت است که خداوند در قرآن فرمود وَ کانَتْ من الْقانِتِینَ و نفرمود «من القانتات».

فقالت لفرعون فی حقّ موسی قُرَّتُ عَیْنٍ لِی وَ لَکَ. فیه قرّت عینها بالکمال الذی حصل لها کما قلنا و کان قرهٔ عین لفرعون بالإیمان الذی أعطاه الله تعالی عند الغرق.

پس زن فرعون، به فرعون در حق موسی گفت، موسی قرهٔ عین من و توست. در موسی قرهٔ عین آسیه بود به کمالی که برای او حاصل شد، و قرهٔ عین فرعون بود به سبب ایمانی که خداوند تعالی به فرعون در هنگام غرق شدنش عطا فرمود.

چه آن که بارها گفته‌ایم باید این آیات مأول به مقامات انسانی بشود که فصوص و فتوحات و دیگر صحف کریمه اهل عرفان تفسیر انفسی قرآن کریم‌اند، و مفتاح رمز آن در تطابق کونین یعنی عالم و آدم مسلمند.

بیرون ز تو نیست آن چه در عالم هست

از خود بطلب هر آن چه خواهی که تویی

انسان هم آدم و هم شیطان است و هم إبراهیم و هم نمرود و هم موسی و هم فرعون و هکذا که مجمع جمیع اسماء جلالی و جمالی است و از بدو تا ختم قرآن علاوه بر حوادث و وقایع خارجی، مقامات عالیه قرآن در مقام تفسیر انفسی در انسان متحقق است ف کُلَّ شَیْءٍ أَحْصَیْناهُ فی إِمامٍ مُبِینٍ (یس: ۱۲) و اینکه تفسیر انفسی قرآن ایجاب می‌کند بیان این لطایف و حقایق ذوقیه را، در تأیید و معاضدت آن از اهل بیت عصمت و وحی روایات بسیار داریم. چنانکه گاهی ائمه از خود خبر می‌دادند که من چنینم و چنانم که «عارف باللّه فانّی فی الله علی بیّنهٔ من ربّه» می‌باشد و آن چه را در مقام کشف عیانی که قابل هیچ گونه تعبیر و تبدیل و تحویل نیست متن واقع را بیان می‌کند و تا انسان، خود، به سیر و سلوک در مسیر اولیاء حق قدم برنداشت و به عقل بسیط، یعنی نفس رحمانی نپیوست این سخنها در نظر او شبیه به افسانه و شعر است ولی به قول ملای رومی در مثنوی:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را

خویش را تأویل کن نی ذکر را

نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز

گر نباشد اسپرت واپس گریز

اگر انسانی را قلب سلیم بود، با طهارت مطلقه حائز همه أطوار وجودی‌اش (که به طور مستوفی در مصباح الانس فصل سوم فاتحه آن صفحه ۱۱ آمده است) در برهه‌ای

از زمان بخصوص در خلوتها با مراقبت و توجه تام، منصرف از نشئه طبیعت و آزاد از هر گونه رنگ تعلق گردد و مستغرق در بحار الأنوار ملکوت جمال و جلال شود مراتب عالی و درجات متعالی قرآن را در مقامات وجودی خود می‌یابد. «تا یار که را خواهد و میلش به که باشد.»

فقبضه طاهرا مطهرا لیس فیه شيء من الخبث لأنّه قبضه عند إیمانه قبل أن یکتسب شیئا من الآثام. و الإسلام یجبّ ما قبله و جعله آیةً علی عنایته سبحانه بمن شاء حتّی لا ییأس أحد من رحمة الله ف إِنَّهُ لا يَيْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ: فلو کان فرعون ممن آیس ما بادر إلی الإیمان.

پس حق تعالی او را طاهر و مطهر قبض نمود که هیچ خبث و پلیدی در او نبود، زیرا خداوند او را قبض نمود در زمانی که ایمان آورد، پیش از آن که گناهی کسب کند «و الإسلام یجبّ عما سلف» (یا «الإسلام یجب ما قبله») و خداوند او را آیت قرار داد بنا بر عنایتش بر هر کسی که می‌خواهد، تا اینکه هیچ کس از رحمت حق سبحانه مأیوس نشود. إِنَّهُ لا يَيْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ (یوسف: ۸۷). پس اگر فرعون، از زمره کسانی بود که آیس و ناامید بودند، مبادرت به ایمان نمی‌کرد.

غرض آن جناب این است که خداوند سبحان در این آیه به طور صریح و محکم فرمود که لا يَيْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ بنا بر این کافر چون آیس از رحمت خداوند است هیچ گاه طلب رحمت از خداوند نمی‌کند و لو اینکه هزار بار در دریا غرق شود. چنانکه ابو جهل و اصحاب او این چنین بودند. زیرا ابو جهل به قاتل خود در زمان قتل گفت: به صاحبت یعنی محمد (ص) بگو: من در این حال نیز از مخالفت تو پشیمان نیستم و خداوند سبحان در سوره یونس آیه ۹۸ فرمود: إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ وَ لَوْ جاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذابَ الْأَلِيمَ (یونس: ۹۷) و پس از چند آیه فرمود: وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ الله وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ.

(یونس: ۱۰۰) کفر رجس است که فرعون از آن مبرا شد که ایمان آورد و ایمانش مطابق همین آیه بإذن الله بود و مطابق آیه قبل آیس از رحمت حق نبود. پس در حال غرق کافر نبود و خداوند به او فرمود: آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ من الْمُفْسِدِينَ (یونس: ۹۱) که در آیه قبل از آن حکایت فرمود که چون غرق او را دریافت گفت: به خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند ایمان آوردم و من از مسلمینم و خداوند در آیه آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ

. هنگامی که فرعون توجه به حق نمود و به او ایمان آورد، نوع عتابی فرمود و این منافی با صحت ایمان او نیست. پس فرعون مانند ابو جهل کافر اصیل نبود که به هیچ وجه ایمان نیاورده است.

فکان موسی علیه السلام کما قالت امرأة فرعون فیه قُرَّتُ عَیْنٍ لِی وَ لَکَ لا تَقْتُلُوهُ عَسی أَنْ یَنْفَعَنا، و کذلک وقع فان الله نفعهما به علیه السلام.

پس موسی علیه السلام آن چنان بود که زن فرعون در مورد وی گفت: قُرَّتُ عَیْنٍ لِی وَ لَکَ لا تَقْتُلُوهُ عَسی أَنْ یَنْفَعَنا. (قصص: ۹). او را نکشید شاید به ما نفع برساند و همچنین واقع شد که خداوند به وجود موسی فرعون و زنش را نفع رساند.

در مقام توحید باید این چنین گفت که شیخ گفت و لکن می‌شود از جانب زن فرعون عذر خواهی کرد که او نمی‌توانست در مقابل فرعون، اسم خدا را ببرد، لذا نفع را به صورت خطابه و اقناع به موسی نسبت داد.

و إن کانا ما شعرا بأنه هو النبیّ الذی یکون علی یدیه هلاک ملک فرعون و هلاک آله.

هر چند که فرعون و زنش شاعر نبودند که او پیغمبری است که هلاک فرعون و آل فرعون بر دست او یعنی موسی است.

و لما عصمه الله من فرعون أَصْبَحَ فُؤادُ أُمِّ مُوسی فارِغاً من الهمّ الذی کان قد أصابها. ثم إن الله حرم علیه المراضع حتی أقبل علی ثدی أمه فأرضعته لیکمّل الله لها سرورها به.

و چون خداوند، موسی را از فرعون حفظ کرد دل مادر موسی از اندوهی که به او رسیده بود فارغ و آسوده شد. سپس خداوند همه شیرده‌ها را بر او حرام گردانید تا به پستان مادرش اقبال کرد«۱» و مادرش او را شیر داد تا خداوند سرورش را به این شیر دادن به فرزندش کامل گرداند.

کذلک علم الشرائع، کما قال تعالی لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً- أی طریقا- وَ مِنْهاجاً» و منهاجا» أی من تلک الطریقة جاء. فکان هذا القول إشارة إلی الأصل الذی منه جاء، فهو غذاؤه کما أن فرع الشجرة لا یتغذی إلّا من أصله.

این چنین است علم شرایع.

چنانکه در فصوص پیش دانسته شد شیر صورت علم است، که شیر غذای انسان است. علم نیز غذای انسان است و غذا مطلقا مظهر اسم حی است و از سدنه اسم شریف قیوم است. غرض اینکه همان طور که در موسی همه مراضع حرام شد مگر شیر مادرش، همچنین پیروی از شریعت دیگران حرام شده است مگر شریعت خودش.

چنانکه خداوند سبحان فرمود: لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً (مائده: ۴۸) «شِرْعَةً» طریق است «وَ مِنْهاجاً» (كأن اصل آن «منها جاء» است. یعنی مرکب از جار و مجرور که منهاست و جاء فعل ماضی) و معنای آن اینکه از آن شرعه و طریقه که اصل است آمده است. (و آن اصل، حق است چه اینکه علم، از جانب حق منبع علوم و محتد شرایع است). پس آن اصلی که موسی از آن جا به این نشئه عنصریه آمده است غذای اوست. که غذا نمی‌گیرد مگر از اصل خود. چنانکه شاخه درخت غذا نمی‌گیرد مگر از اصل خود.

فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر يعني في الصورة: أعني قولي يكون حلالا، و في نفس الأمر ما هو عين ما مضى، لأن الأمر خلق جديد و لا تكرار، فلهذا نبهناك.

پس چیزی که در شرعی حرام بود در شرع دیگری حلال شد (و بالعکس) زیرا خلق لا یزال متجددند و در تجلی هیچ گاه تکرار نیست. از اینجا تو را آگاه نمودیم که امر یعنی واقع و نفس الامر، خلق جدید است و اتحاد به حسب صورت است، نه به حسب نفس الامر و واقع.

این حرف در تجدد امثال که بحثش چند بار گذشت مصداقی بارز است، که صورت اشخاص و اعیان موجودات به حسب ظاهر متحد و یکسان می‌نماید و لکن در حقیقت، تجدد امثال است، که به قول ملای رومی:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

این درازی مدّت از تیزیّ صنع

می‌نماید سرعت انگیزیّ صنع

شیخ گوید آن که در شرعی حرام بود و در شرعی دیگر حلال است به حسب صورت این چنین است. اما در نفس الامر این حلال، عین آن حرام نیست. زیرا خلق لا یزال جدیدند. به قول شبستری.

زیرا تکرار در تجلی نیست.

فكنّى عن هذا فی حقّ موسى بتحريم المراضع: فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته.

پس خداوند از این معنی کنایه فرمود که مراضع را بر او حرام گرداندیم. (یعنی او را شریعتی و علم شریعتی دادیم). چه مادر حقیقی کسی است که او را شیر می‌دهد- یعنی غذای انسانی و روحانی- نه کسی که او را زاییده است.

اینکه فرمود صورت نسخ است، زیرا در نفس الامر مطابق خلق جدید حکم پیاده می‌شود و تکرار در تجلی نیست. این مطلب باید به حسب ظواهر آیات و روایات، چنین باشد. چه اینکه کلمات مفرده محلّی به ألف و لام در زبان عرب برای استغراق جنس و استیعاب جنس و توقّی و استیفای جنس است. مثلا الحمد للّه مفادش این است که ذات حمد و جنس حمد و حقیقت حمد بدون خروج یک فرد آن، مر ذات خدای سبحان را است. همچنین «العلم عند الله و قس ما لم یقل». غرض اینکه قرآن کریم فرمود:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ (آل عمران: ۱۹) که دین و اسلام معرف به ألف و لامند.

پس تمام انبیا جز اسلام نگفته‌اند و نیاوردند که دین خدا فقط اسلام است. و لو اینکه به حسب درجات، تفاوت رتبه داشته باشند. مثلا یک پیغمبر بگوید دزدی نکنید و پیغمبر دیگر بگوید نیت دزدی هم نکنید. چنانکه در انجیلی که در دست است شبیه این گونه بیانات را دارد که گفتند چنان نکنید و من- عیسی- آمدم که در تکمیل گفتار او بگویم این چنین هم نکنید و این معنی را هم شیخ در جای دیگر فصوص فرموده بود و روی مبانی حکمت متعالیه سفرای الهی مبین حقایق اسماءاند و اسماء تکوینی الهی را در نظام هستی به حسب نفس الامر یک حکم است. لذا در روایات ائمه ما علیهم السلام آمده است که محرمات الهی همیشه حرام بودند. مثلا سرقت، شرب خمر، سفاح، نکاح محارم، کذب و اشباه و نظایر آنها و نیز قرآن کریم فرمود: ما نَنْسَخْ من آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها (بقره: ۱۰۶) چون خیر آن یعنی بهتر از آن و مثل آن، نسخ به معنی رفع کل نیست و الا خیر آن و مثل آن چه معنی دارد. مثلا چنانکه احکام شریعت ما برای انسان مطابق احوال و اوقاتش متفاوت است. چنانکه اگر آب نداشت و تیمم کرد

این تیمم مبیح است آن چه را که وضو مبیح بود. چنانکه مرحوم محقق در شرایع می‌فرماید: «التیمّم یستبیح ما یستبیحه المتطهر بالماء». و لکن به محض رفع ضرورت آن

استباحه ترابی نسخ می‌شود. همچنین «اکل میتة عند الضرورة» و امثال این احکام الی ما شاء الله که هر یک را مطابق زمان و حال انسان شرع مقدس وضع نموده است و بظاهر، دومی را ناسخ اولی می‌گوییم و حال اینکه هر یک در نفس الامر موقعیت خاصی را دارا هستند. البته در نسخ، اختلاف اقوال و آرا در کتب کلامیه و اصولیه- یعنی اصول فقه- بسیار است و ما مطابق نظر شیخ در فصوص مطالب فوق را مذکور داشتیم.

فان أم الولادة حملته علی جهة الأمانة فتکوّن فیها و تغذّی بدم طمثها من غیر إرادة لها فی ذلک حتّی لا یکون لها علیه امتنان، فإنّه ما تغذی إلّا بما لو لم یتغذّ به و لم یخرج عنها ذلک الدم لأهلکها و أمرضها، فللجنین المنّة علی أمه بکونه تغذی بذلک الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذی کانت تجده لو امتسک ذلک الدم عندها و لا یخرج و لا یتغذی به جنینها و المرضعة لیست کذلک، فإنها قصدت برضاعته حیاته و إبقائه. فجعل الله ذلک لموسی فی أم ولادته، فلم یکن لامرأة علیه فضل إلّا لأمّ ولادته لتقرّ عینها أیضا بتربیته و تشاهد انتشاءه فی حجرها وَ لا تَحْزَنَ.

زیرا مادر ولادت (ام ولادت یعنی مادری که زاییده است) ولد را حمل نموده است بنا بر جهت امانت و فرزند از مادر متکوّن شد و از دم طمث مادر تغذی کرده است بدون اینکه مادر اراده‌ای داشته باشد در این تغذی طفل، تا اینکه مادر بر فرزند امتنانی نداشته باشد، زیرا آن چه را که جنین تغذی کرد، اگر تغذی به آن نکند و از مادر هم خارج نشود هر آینه آن خون کشنده مادر و بیمار کننده اوست. پس جنین بر مادر خود منت دارد از اینکه به آن دم (خون) تغذی کرد و مادر را از ضرری که اگر دم را نگه می‌داشت و خارج نمی‌نمود حفظ گردانید، و مرضعه این چنین نیست. زیرا مرضعه به شیر دادن فرزند قاصد حیات او و ابقای اوست. پس خداوند غذا را برای موسی در امّ ولادتش یعنی مادرش قرار داد تا زنی را بر او فضل نباشد مگر مادر زادنش تا ایضا به تربیت فرزندش چشمش روشن شود (یعنی علاوه بر آن که به فرزندش رسید و خوشحال شد خوشحالی حضانت و تربیت فرزندش را هم بیابد) و نشو و نمای فرزندش را در دامن خود مشاهده کند و اندوهگین نشود.

و نجّاه الله من غمّ التابوت، فخرق ظلمة الطبیعة بما أعطاه الله من العلم الإلهی و إن لم یخرج عنها، و فتنه فتونا أی اختبره فی مواطن کثیرة لیتحقق فی نفسه صبره علی ما ابتلاه الله به.

۵۵۱

و خداوند موسی را از غم تابوت نجات داد (هم تابوتی که موسی در آن بود که به رود نیل افکنده شد و هم از غم تابوت بدن که ظلمت طبیعت را درید به واسطه علم الهی که خدا به او عطا فرموده بود هر چند که به کلی از طبیعت خارج نشد (زیرا خلاصی از طبیعت به کلی در این نشئه میسر نیست)«۱» و خداوند او را امتحانهایی کرد که فرمود:

وَ فَتَنَّاکَ فُتُوناً (طه: ۴۰) یعنی او را در چندین جا اختبار و امتحان کرد تا در نفس او صبر بر آن چه که خداوند او را بدان مبتلا نمود تحقق یابد.

فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطّی بما ألهمه الله و و فقه له فی سرّه و إن لم یعلم بذلک، و لکن لم یجد فی نفسه اکترا ثا بقتله.

پس اول چیزی که خداوند او را بدان مبتلا کرد قتل قبطی بود به سبب آن چه که خداوند در سرّ او به او الهام کرد، و خداوند او را توفیق داد هر چند که موسی به الهام و توفیق عالم نبود، و لکن در او علامت الهام و توفیق بود که در خود اکتراثی یعنی مبالاتی به قتل قبطی نیافت.

و چون موسی به الهام و توفیق عالم نبود عمل را به شیطان نسبت داد و گفت: هذا من عَمَلِ الشَّیْطانِ. ظاهر تعبیر که عدم علم به الهام و توفیق به موسای کلیم دارد بی دغدغه نمی‌نماید و لکن علم را مراحل بسیار و انسان را أطوار بی‌شمار است. خلاصه امر و کوتاه سخن اینکه فعل موسی فعل حق بود که در دست موسی صادر شد. یعنی در این مقام دو نظر است، با نظر اسناد به حق «هذا من عمل الرحمن» هر چند که موسای کلیم به نظر دوم فرمود: هذا من عَمَلِ الشَّیْطانِ کیف کان، سخن شیخ قابل توجیه و تأویل و تصدیق است و گویا خود در پی دفع اعتراض متوهم مذکور برآمده است که می‌فرماید: مع کونه ما توقّف حتّی یأتیه أمر ربّه بذلک.

با اینکه توقف و صبر نکرد تا اینکه امر پروردگارش به قتل بیاید.

این جمله تأکید گفتار اوست که قتل او قبطی را به الهام و توفیق الهی بود به حدی که حضرت موسی توقف نکرد، یعنی صبر ننمود تا امر پروردگار به قتل قبطی صادر شود که خداوند به او بگوید این قتل در دست تو به امر من بود نتیجه اینکه فعل، فعل الهی است.

۵۵۲

چنانکه به نبی خاتم فرمود: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللهَ رَمی. و خضر علیه السلام گفت: ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی.

لأن النبیّ معصوم الباطن من حیث لا یشعر حتّی ینبّأ أی یخبر بذلک.

اینکه گفتم قتل موسی قبطی را به الهام و توفیق خدا بود هر چند که موسی به آن عالم نبود از این روست که باطن نبی معصوم است هر چند که خود بدان شاعر نباشد تا بدان اخبار شود.

یعنی تا به معصوم باطن بودنش اخبار شود و یا به آن امر که در سرّش از جانب حق مأمور به آن است اخبار شود و مآل هر دو یکی است و این سخن که گفت نبی معصوم الباطن است. مطابق با عقیده امامیه است. زیرا دیگر فرق مسلمانان در عصمت نبی حرفهایی ورای این نکته علیا دارند. این سخنی است که در نبوت سخت استوار است و همین سخن در امامت نیز جاری است.

و لهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنکر علیه قتله و لم یتذکر قتله القبطی فقال له الخضر ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی ینبهه علی مرتبته قبل أن ینبّأ أنّه کان معصوم الحرکة فی نفس الأمر و إن لم یشعر بذلک.

و لذا (یعنی برای آگاهی و اطلاع به عصمت باطنی موسی که گفتیم باید انباء و اخبار بشود) خضر به موسی قتل غلام را ارائه داد، پس موسی قتل غلام را انکار کرد یعنی منکرش شمرد و به قتل خودش قبطی را متذکر نشد. پس خضر به او گفت ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی. «کهف: ۸۲» یعنی این قتل را من از امر خودم انجام ندادم و به این گفتار موسی را بر مرتبه‌اش آگاه نمود که او در نفس الامر و واقع معصوم الحرکة است هر چند که بدان مشعر نبود.

و أراه ایضا خرق السفینة التی ظاهرها هلاک و باطنها نجاة من ید الغاصب جعل له ذلک فی مقابلة التابوت الذی کان له فی الیم مطبقا علیه، فظاهره هلاک و باطنه نجاة.

و نیز به موسی خرق سفینه را ارائه داد که ظاهر آن هلاکت و تباهی و باطن آن نجات از دست غاصب است. خرق سفینه را برای او در مقابل تابوت قرار داد که در دریا انداخته شد و مطبق«۱» بر موسی بود و ظاهر تابوت هلاک است و باطن او نجات.

غرض شیخ این است که منافات ندارد که انسانی معصوم الباطن و معصوم الحرکة باشد و در آگاهی به آن اخبار و انباء و اشعار بخواهد و این افعال خضر راجع به قتل غلام و خرق سفینه و گفتن اینکه از امر خودم این کار را نکرده‌ام تنبیه موسی باشد به دارا بودن صفت و مقام عصمت.

و إنّما فعلت به أمه ذلک خوفا من ید الغاصب فرعون أن یذبحه صبرا و هی تنظر إلیه، مع الوحی الذی ألهمها الله به من حیث لا تشعر. فوجدت فی نفسها أنّها ترضعه فإذا خافت علیه ألقته فی الیمّ لأن فی المثل عین لا تری قلب لا یفجع، فلم تخف علیه خوف مشاهدهٔ عین، و لا حزنت علیه حزن رؤیهٔ بصر، و غلب علی ظنها أن الله ربّما رده إلیها لحسن ظنّها به، فعاشت بهذا الظن فی نفسها، و الرجاء یقابل الخوف و الیأس، و قالت حین ألهمت لذلک لعل هذا هو الرسول الذی یهلک فرعون و القبط علی یدیه. فعاشت و سرّت بهذا التوهم و الظنّ و مادر موسی با موسی چنان کرد (او را در تابوت نهاد) به علت ترس از دست غاصب که فرعون باشد مبادا فرزندش را دستگیر و بازداشت کند برای ذبح نمودن و حال آن که مادر به او می‌نگرد (یعنی از بیم آن که در پیش چشم مادر موسی را ذبح کنند).

با اینکه به او وحی هم شد که خداوند به او الهام فرمود که خود بدان آگاه نبود و در خویشتن یافت که موسی را شیر می‌دهد که مرضعه و مربیه اوست و چون درباره او ترس نمود او را در دریا انداخت و ضرب المثل است که: «عین لا تری. قلب لا یفجع».

(یعنی در مثل گویند چشم که نبیند دل دردناک نمی‌شود). پس درباره او خوفی که به چشم دیده شود نداشت و حزنی که به رؤیت بصر باشد نداشت و ظن غالب او این بود.

(یعنی ظن باللّه او) این بود که خداوند موسی را به او بر می‌گرداند. چون حسن ظن باللّه داشت و به این ظن به سر برد و رجاء مقابل خوف و یأس است و چون بدان الهام شد گفت شاید این همان رسولی باشد که فرعون و قبط بر دست او هلاک می‌شوند و به این توهم و ظن به سر برد و مسرور زیست.

این کلمات اشاره است به آیه کریمه اول سوره قصص. خداوند فرمود: وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی ... (قصص: ۷).

بالنظر إلیها، و هو علم فی نفس الأمر و این توهّم و ظن به نظر و نسبت به مادر موسی است نه به نظر و نسبت به نفس الامر

۵۵۴

چه اینکه این توهم و ظن مادر موسی نسبت به واقع و نفس الامر، علم است.

این جمله بسیار بلند است که ممکن است یک حقیقت را نسبت به عوالم، اسماء گوناگون باشد و یک امر کلی نسبت به مظاهر به القاب و اوصاف مختلف درآید مثلا ادراک، علم است و معنی فارسی ادراک،

یافتن است و انسان آن چه را که یافت بدان دانا می‌شود که دانایی آگاهی است. لذا علم به خبر تعبیر شد. ملای رومی گوید:

جان نباشد جز خبر در آزمون

هر که را افزون خبر جانش فزون

جان ما از جان حیوان بیشتر

از چه زان رو که فزون دارد خبر

غرض این است علم که ادراک است و از یک شخص انسان است، به لحاظ مدارک که مظاهر و مقامات ادراکند در یک موطن مبصر است و در موطن دیگر مسموع است، و در موطن دیگر مذوق است و در موطن دیگر مشموم و ملموس و هکذا و همه اینها در موطن عالی صقع نفس انسانی یک علم و یک ادراکند. توهم و ظنّ مادر موسی نسبت به واقع این چنین است که واقع آن علم است و در این موطن، توهّم و ظن.

(حکمت فرار موسی)

ثم إنّه لمّا وقع علیه الطلب خرج فارّا، خوفا فی الظاهر، و کان فی المعنی حبّا فی النجاة فإنّ الحرکة أبدا أنّما هی حبّیة و یحجب الناظر فیها بأسباب أخر، و لیست تلک.

سپس چون در تعقیب موسی علیه السلام برآمدند، گریزان بیرون رفت، در ظاهر از ترس کشته شدن و در معنی به علت حب در نجات خود، زیرا حرکت همیشه حبیّه است و اسباب دیگر که در حقیقت سبب نیستند حجاب ناظر در حرکت حبیه می‌گردند.

غرض این است که سبب واقعی حرکت، حب است جز اینکه به حسب ظاهر، حرکت به اسباب دیگری چون خوف و غضب و چیزهای دیگر، اسناد داده می‌شود که می‌گویند مثلا به علت خوف فرار کرده است و این اسباب ظاهریه که در حقیقت، اسباب نیستند حاجب ناظر در حرکت می‌گردند یعنی ناظر محجوب می‌شود و در این حجاب، علت واقعی حرکت را نمی‌بینند.

و ذلک لأن الأصل حرکة العالم من العدم الذی کان ساکنا فیه إلی الوجود، و لذلک یقال إن الأمر حرکة عن سکون.

این گفتار ما، که حرکت حبیّه است، از این روست که اصل در حرکات، حرکت عالم

از عدمی است که در آن ساکن بود به سوی وجود، لذا گفته می‌شود که: «ان الامر حركة عن سكون».

چون صحبت از حرکت است در مقابل آن سکون آورده است. زیرا سکون، عبارت اخرای ثبوت است که وجود علمی عالم در ذات حق سبحانه می‌باشد و از این وجود علمی تعبیر به عدم نمود، زیرا در مقابل وجود عینی است. وجود عینی یعنی وجودات أشیاء خارج از ذات به یک معنی. همان طور که ما در تمام آثار وجودی عنصری خودمان علم به آنها را در موطن ذات خودمان ثابت و ساکن واجدیم و سپس بتدریج آن امر ثابت را در عالم طبیعت و نشئه عنصری پیاده می‌کنیم مثلا مطلبی را می‌دانیم و می‌خواهیم آن را در دفتر بنگاریم آن مطلب معلوم، در صقع ذات، ثابت است و حرکت در آن جا راه ندارد و چون بخواهیم آن را در دفتر پیاده کنیم نیاز به حرکت و زمان و تدریج دارد که این شخص عالم نگارنده هم ثابت است و هم سیال، هم ساکن است و هم متحرک «و من عرف نفسه فقد عرف ربّه». از آن وجود علمی ثابت در روایت به کنز مخفی تعبیر شده است. پس از آن، به حرکت حبی، کنز مخفی وجود عینی پیدا کرده است. چنانکه شیخ بدان متعرض می‌شود. لذا شیخ فرمود امر یعنی واقع و نفس الامر این است که حرکت از سکون است. یعنی عالم عینی از وجود علمی است. چه در حق و چه در خلق که «المؤمن مرآة المؤمن».

فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة حبّ و قد نبّه رسول الله- ص- على ذلك بقوله «كنت كنزا مخفيا لم اعرف فأحببت أن اعرف». فلو لا هذه المحبّة ما ظهر العالم فى عينه، فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك، و لأنّ العالم أيضا يحبّ شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتى إلى الوجود العينى حركة حبّ من جانب الحقّ و جانبه فإنّ الكمال محبوب لذاته.

پس حرکتی که وجود عالم است حرکت حبّی است و رسول الله (ص) بر این معنی تنبیه فرموده است. به فرموده خود «كنت كنزا مخفيا لم اعرف فأحببت أن أعرف». اگر این محبت نبود عالم در وجود عینی‌اش ظاهر نمی‌شد. پس حرکت عالم از عدم به وجود حرکت حب موجد عالم است و چون عالم نیز شهود نفس خود را از حیث وجود عینی دوست دارد، چنانکه خود را در مقام ثبوت و وجود علمی مشاهده کرد، پس حرکت عالم به جمیع وجوه حرکتش از عدم ثبوتی یعنی عدم ثبوتی علمی به وجود

عینی، حرکت حبی است. هم از جانب حق و هم از جانب عالم.«۱»

زیرا کمال، لذاته محبوب است و دیگر چیزها که محبوبند به خاطر کمال است و کمال ظاهر نمی‌شود مگر به وجود عینی.

اگر گویی حق سبحانه و تعالی ازلا و ابدا بذاتش و همه کمالاتش عالم است و این ذات و کمالات، پیش از ظهور عینی آنها یعنی پیش از وجود عالم، برای او حاصل است.

بنا بر این فایده ظهور عینی آنها چیست؟ و علمه تعالی بنفسه من حیث هو غنی عن العالمین، هو له و ما بقی إلّا تمام مرتبهٔ العلم بالعلم الحادث الذی یکون من هذه الأعیان، أعیان العالم، إذا وجدت، فتظهر صورهٔ الکمال بالعلم المحدث و القدیم فتکمل مرتبهٔ العلم بالوجهین.

جواب اینکه: علم حق تعالی بذات خود از آن حیث که او غنی از عالمیان است ازلا و ابدا و برای او حاصل است و چیزی باقی نمانده است، مگر تمام مرتبه علم به علم حادثی که این علم حادث از این اعیان یعنی اعیان عالم هنگامی که موجود شد ظاهر می‌شود، پس با موجود شدن اعیان عالم، صورت کمال به علم محدث و قدیم هر دو ظاهر می‌گردد پس مرتبه علم به هر دو وجه کامل می‌گردد.

غرض این است که هر چند حق سبحانه در مقام علم به ذات که عین علم به صفاتش هم می‌باشد و از آن به علم عنایی تعبیر می‌شود که مبدأ و غایت یعنی اول و آخر أشیاء است غنیّ از عالمیان است. لکن حصول حقایق در کسوت رقایق که مظاهر و مجالی می‌باشند، موقعیتی و لطفی دارد که موجب مزید ظهور علم می‌گردد و آن لطف که در ظهور اثر علم در اعیان خارجی است در ذات و نفس عالم نیست. مثلا انسان هنرمند و قلمزن و صنعت پیشه هر چند علم به لطایف و دقایق آن هنر قلم و صنعت را در ذات خود دارد، اما بروز و ظهور آن در عین خارج موقعیت و مرتبه و مکانتی دارد و در او لذت و حسنی است که در موطن علم شخص هنرمند نیست. لذا انسان که ذاتا و صفاتا و افعالا آیت کبرای حق تعالی است، خوش دارد صور حقایق علمیه خود را در کسوت رقایق عینیه خارجیه ببیند و آن چه را که در سرّش نهفته دارد به عیان برساند و با دیدن آن عیان، در حقیقت خودش را می‌بیند. زیرا آثار هر کس نمودار خود اوست. خواه آثار

عینیه باشد، خواه لفظیه، خواه کتبیه و غیرها و ذات حق نسبت به علم در موطن ذات او یعنی نسبت به وجود علمی و نسبت به وجود عینی را از نسبت ذات خودت با وجود علمی و وجود عینی معلوماتت که آثار صنع می‌باشند فهم کن «و من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

این یک وجه گفتار لطیف و شریفی است که در جواب سؤال یاد شده گفته آمد.

جوابهای دیگری هم در شرح فصوص گذشته داشتیم که اعیان ثابته طلب وجود عینی می‌کنند و اسماء در مرحله وجود علمی، طالب مظاهر عینی خودشان می‌باشند و وجه دیگری که گفتیم: وجود رب مطلق بی‌مظاهر معنی ندارد و وجه دیگر اینکه گفتیم: از سقراط پرسیدند علت ایجاد عالم چیست؟ در جواب گفت: جود حق. «سأله رجل ما العلّة التی خلق لها العالم؟ فقال جود الله».

عارف رومی گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

و وجوه دیگری که در این کتاب بیان شده است.

و کذلک تکمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلی و غیر أزلی و هو الحادث.

فالأزلی وجود الحقّ لنفسه، و غیر الأزلی وجود الحقّ بصورة العالم الثابت. فیسمّی حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعضه.

وجه دیگر جواب سؤال یاد شده که علاوه بر به کمال رسیدن علم یعنی علم محدث و قدیم جواب دیگری هم هست و آن اینکه مراتب وجود نیز کامل می‌شود زیرا وجود، بعضی از آن أزلی است و بعضی غیر أزلی و غیر أزلی حادث است. پس أزلی نفس وجود حق است و غیر أزلی وجود حق به صورت عالم ثابت است که حدوث نامیده شده است به علت اینکه بعضی از عالم برای بعضی ظاهر می‌شوند.

معنی حدوث پدید آمدن است یعنی حدوث عبارت اخرای ظهور است و چون لا ینقطع و علی الدوام بعضی از عالم برای بعضی از عالم ظاهر می‌شوند، حادث نامیده می‌شوند و خلاصه اگر ما عالم را هم ثابت نامیدیم و هم اسم حدوث را بر سرش گذاشتیم تناقض نگفته‌ایم، زیرا عالم ثابت بعضی از آن در بعضی دیگر خود را نشان می‌دهد که به این لحاظ اطلاق حدوث بر او می‌شود به مثل کوه دماوند را با همه شعب و دره‌ها و چشمه‌ها و دیگر اوضاع طبیعی و جغرافیایی‌اش در نظر بگیرید که این کوه به

این عظمت با تمام خصوصیات و جزئیات علی الدوام در جای خود مانند فرفره می‌گردد و شخص انسانی ثابت ایستاده و این کوه را تماشا می‌کند. این کوه در عین حال که ثابت است به لحاظ ظهورات گوناگونش برای این شخص، می‌گوییم فلان جزو پدید آمده است فلان شکل پیدا شد و آن بر دیگری مقدم است و

این پس از آن است و از این گونه احوال که ثابتی است که در عین ثبوتش حدوثهای گوناگون را ارائه می‌دهد عالم بمثل این چنین ثابت حادث است.

و ظهر لنفسه بصور العالم، فکمل الوجود فکانت حرکة العالم حبیّة للکمال فافهم.

و خداوند به صور عالم از حیث خارجی برای خود ظاهر شده است (که هم ظهور ذات است لذاته و هم ظهور ذات است در مظاهر و آیاتش). پس وجود هم کامل شد (چنانکه علم مرتبه کمال یافته بود). پس حرکت عالم بر حرکت حبی است برای حصول این کمال (که هم علم، کامل شد به انضمام علم حادث به علم قدیم و هم وجود، کامل شد به انضمام وجود حادث به وجود قدیم). پس فهم کن.

أ لا تراه کیف نفّس عن الأسماء الإلهیة ما کانت تجده من عدم ظهور آثارها فی عین مسمّى العالم، فکانت الراحة محبوبة له.

آیا نمی‌بینی حق تعالی چگونه از اسماء الهیه خود تنفیس کرب فرمود که اسماء را که در وجود علمی متحقق بودند و به وجود عینی نرسیده بودند از کرب به در آورد یعنی از علم به عین آورد پس خود نیز از کرب به در آمد لذا راحت محبوب حق تعالی است.

به مثل چنان است که ما حرفی در دل داریم و حالتی از وقایع و حوادث ایام به ما روی آورده است که از داشتن آن حالت و حرف، در دل ناراحتیم و صدیقی صمیمی را طلب می‌کنیم که درد دل خودمان را با او در میان بگذاریم و چون حرفها زده شد سبک می‌شویم و آسایش می‌یابیم و یا اینکه نقشه‌ای و طرحی را در نظر می‌گیریم تا آن را پیاده نکرده‌ایم ناراحتیم و به دنبال وسایل و آلات ترسیم و ترقیم آن می‌رویم تا وجود علمی‌اش را در خارج پیاده کنیم و چون پیاده شد تنفیس کرب از خود نموده‌ایم و از اندوه و گرانی به در آمده‌ایم.

و لم یوصل إلیها إلّا بالوجود الصوری الأعلى و الأسفل. فثبت أن الحرکة کانت للحبّ فما ثمّ حرکة فی الکون إلّا و هی حبیة.

و به راحت، واصل نمی‌شود و نمی‌رسد مگر به وجود صوری (یعنی وجود ظاهری

شهادی). چه عالم شهادت اعلی و چه عالم شهادت اسفل. پس ثابت شد که حرکت مطلقا برای حب است (یعنی اصل حرکت و حقیقت آن از حب حاصل می‌شود). پس در کون (یعنی واقع و نفس الامر حرکتی نیست مگر اینکه حبی است).

فمن العلماء من یعلم ذلک و منهم من یحجبه السبب الأقرب لحکمه فی الحال و استیلائه علی النفس.

پس بعضی از علما که عالم به حقایق است این را می‌داند و بعضی از علما (که عالم به حقایق نیست و عالم به احکام است که ناظر در این ظاهر است) از این علم محجوب است و حاجب او اسباب ظاهره است، زیرا این سبب اقرب، در حال حکم می‌کند و بر نفس محجوب، استیلا و غلبه پیدا می‌کند.

نوعا انسان اسباب و علل قریبه را می‌بینند که فی الحال برای او پیش آمدند و مطابق آنها چیزهایی تصور می‌کند و اموری را بدانها اسناد می‌دهد و اگر دیده‌ای سبب سوراخ کن بوده باشد احوال و اوصاف را به علل قریبه و ظاهره فی الحال نسبت نمی‌دهد.

چنانکه ما فرار از حیوان مفترس را به حسب ظاهر حمل بر خوف می‌کنیم و حال اینکه خوف، علت حقیقی فرار نیست بلکه حب نجات سبب آن است.

فکان الخوف لموسی مشهودا له بما وقع من قتله القبطی، و تضمن الخوف حبّ النجاة من القتل، ففرّ لمّا خاف، و فی المعنی ففرّ لما أحبّ النجاة من فرعون و عمله به.

پس خوف موسی علیه السلام برای او مشهود و ظاهر بود به سبب آن چه برای او واقع شد، یعنی قتل قبطی و این خوف متضمن حب نجات از قتل خودش بود. پس موسی علیه السلام به حسب ظاهر به علت خوف از قتل فرار کرد و در معنی به علت حب نجات از فرعون و عمل فرعون به او گریخت لذا شعیب صلوات الله علیه سبب حرکت موسی را به او تنبیه نمود که به او گفت:

لا تَخَفْ نَجَوْتَ من الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ (قصص: ۲۵).

فذکر السبب الأقرب المشهود له فی الوقت الذی هو کصورة الجسم للبشر و حبّ النجاة مضمن فیه تضمین الجسد للروح المدبّر له و الأنبیاء- صلوات الله علیهم- لهم لسان الظاهر به یتکلمون لعموم الخطاب، و اعتمادهم علی فهم العالم السامع. فلا یعتبر الرسل إلّا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، کما نبّه علیه السلام علی هذه المرتبة فی العطایا فقال «إنّی لأعطی الرجل و غیره أحبّ إلیّ منه مخافة أن یکبّه الله فی النار».

۵۶۰

پس موسی علیه السلام سبب اقرب مشهود خود را در وقت ملاقاتش با شعیب متذکر شد. آن سبب قریب که این صفت را دارد مانند صورت جسم است برای بشر. (از آن حیث که سبب اقرب اولا مشهود است) و حب نجات در سبب اقرب یعنی خوف تضمین شده است. آن چنان که جسد روح مدبّر خودش را

متضمن است و انبیا صلوات الله علیهم را لسان ظاهر است که با آن لسان ظاهر با عموم اهل خطاب تکلم می‌کنند و اعتمادشان بر فهم سامع عالم است. پس رسل علیهم السلام در هنگام اظهار احکام در صور کلامیه مثلا، اعتبار نمی‌کنند مگر عامه را زیرا به مرتبه اهل فهم عالمند. چنانکه رسول الله (ص) بر این مرتبه در عطایا تنبیه نموده فرمود: من عطا می‌کنم مرد را و حال اینکه غیر او پیش من محبوب‌تر از اوست. از ترس آن که مبادا خداوند او را در آتش اندازد.

این گفتار شیخ کانّ دفع دخل مقدری است که اگر کسی بگوید ظاهر گفتار موسی علیه السلام مطابق منطوق تنزیل خوف است و اگر علت، خوف نباشد لازم آید که واقع بر خلاف منطوق تنزیل باشد. در جواب گفت که انبیا را زبان ظاهری است که به صورت عموم خطاب است و زبان آنان به اعتماد بر فهم سامع عالم متضمن دقایق و حقایقی است و در آن حدیث که فرمود: انی لأعطی الرجل و غیره احبّ إلیّ منه، إلخ شیخ در این بحث وارد می‌شود که انبیا در مقام خطاب با مردم معانی را در لباسی تنزل دادند تا کسانی که به فهم نازل هستند از آن عبارت چیزی ادراک کنند.

به تعبیر قیصری در فصوص گذشته کلمات انبیا سفره‌ای است که هیچ کس از کنار این سفره بی‌بهره بر نمی‌خیزد. مثلا نگاه کردن به نوشته قرآن ثواب است و خواندن آن ثواب و گوش کردن به آن ثواب و هر گاه کسی در این امور به نیابت از کسی ببیند و بشنود و بخواند دو نحوه ثواب می‌برد. چنین در خاطر دارم که روایتی است که اگر کسی برای دیگری نماز می‌خواند نه ثواب آن برای نایب است، یعنی مصلی و یک ثواب برای منوب عنه. به این ملاک و مناط در امور یاد شده هم تسریه ثواب مذکور برای طرفین یعنی نایب و منوب هست، و نیز آن کس که در قرآن تدبر می‌کند او را ثوابی است و همچنین مقامات سیر در بطون قرآن و بردن ثواب که هر کسی به اندازه قابلیت خود از آن مأدبه و مائده الهیه اعنی قرآن بهره می‌گیرد. آن که زبان فهم است می‌داند که کلمات انبیا همه رمز است. چنانکه بدین دقیقه أرسطو در کلماتش و شیخ در شفا و بخصوص

در رساله معراجیه و آخوند در چند جای اسفار تصریح فرمودند و سخن شیخ محیی الدین عربی نیز در این مقام همین است که جناب رسول الله (ص) فرمود: من به مردی عطا می‌کنم یعنی حکمی و حقیقتی و مطلبی را به او می‌گویم و حال آن که غیر او پیش من محبوب‌تر از اوست، از بیم آن که اگر به او عطا نکنم مبادا به کلّی دور شود و خداوند او را به رو در آتش اندازد، و نیز فرمود: «لو کان العلم فی الثریا لنا له رجال من فارس». و این رجال دور اندیش و تیزبین از عبارت وحی چنان می‌یابند که افراد عادی مردم از ادراک آن عاجزند و نیز حدیث از جناب رسول الله (ص) در زبر فریقین آمده است که «انّا معاشر الأنبیاء بعثنا

لنکلّم الناس علی قدر عقولهم». پس معلوم است که ورای قدر عقول آنان چیزها و خبرهایی است و در بیانات دیگرشان مردم را برای رسیدن به آن امور ورای عقول دعوت فرموده‌اند.

فاعتبر الضعیف العقل و النظر الذی غلب علیه الطمع و الطبع. فکذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به و علیه خلعة أدنی الفهوم لیقف من لا غوص له عند الخلعة، فیقول ما أحسن هذه الخلعة! و یراها غایة الدرجة.

نبی (ص) در گفتار خود آدم ضعیف العقل ضعیف النظر را که طمع و طبع (یعنی رین و زنگ) بر وی غلبه کرده اعتبار نموده است. همچنین علومی را که آورده‌اند بر آن علوم خلعت و لباسی پوشانده‌اند که مطابق أدنی الفهوم است، تا کسی که نتواند غوص کند و بدان آگاهی یابد در نزد خلعت یعنی صورت ظاهر گفتار بایستد. این ضعیف العقل چون ظاهر خلعت را می‌بیند. می‌گوید چه نیکو خلعتی است و آن را در غایت درجه و رتبه می‌بیند. (این بیان حال و مثال علمای ظاهر است).

و یقول صاحب الفهم الدقیق الغائص علی درر الحکم- بما استوجب هذا- «هذه الخلعة من الملک». فینظر فی قدر الخلعة و صنفها من الثیاب، فیعلم منها قدر من خلعت علیه، فیعثر علی علم لم یحصل لغیره ممن لا علم له بمثل هذا.

و آن که صاحب فهم دقیق است و غایص بر درر حکمتها در بحار معانی است چیزی را می‌گوید که این خلعت از ملک استیجاب می‌نماید (یعنی مستوجب آن است). در قدر خلعت و صنف ثیاب آن نظر می‌کند. پس از این خلعت قدر کسی را (یعنی حقایق و معانی را) که این خلعت لباس آنها شده است در می‌یابد. پس عثور یعنی وقوف و اطلاع پیدا می‌کند بر علمی که برای غیر او حاصل نشده است. آن غیری که او را به مثل وی

علم انتقال و استنباط نیست (این مثال علمای باطن است).

و لما علمت الأنبیاء و الرسل و الورثة أن فی العالم و أممهم من هو بهذه المثابة، عمدوا فی العبارة الی اللسان الظاهر الذی یقع فیه اشتراک الخاص و العام، فیفهم منه الخاص ما فهم العامة منه و زیادة مما صحّ له به اسم أنّه خاص، فیتمیز به عن العامی، فاکتفی المبلّغون العلوم بهذا. فهذا حکمة قوله علیه السلام فَفَرَرْتُ مِنْکُمْ لَمَّا خِفْتُکُمْ و لم یقل ففررت منکم حبّا فی السلامة و العافیة.

و چون انبیاء و رسل و ورثه (یعنی ورثه انبیا که علمایند، «العلماء ورثة الأنبیاء») دانستند که در عالم و در امم‌شان کسانی هستند که به این مثابه و منزلت از علم می‌باشند لذا با اتکا به فهم این چنین کسان که

أوحديّ از مردمند از عبارت كردن از مقاصد به لسان ظاهرى كه خاص و عام در آن اشتراک دارند سخن گفتند. پس خاص از آن لسان ظاهر فهم مى‌كنند آن چه را كه عامه از آن فهم كردند علاوه بر زيادهٔ كه بدين جهت خاص از عامىّ امتياز مى‌يابند بنا بر اين مبلّغان اعم از انبيا و رسل و ورثه به لسان ظاهر اكتفا كردند.

اين است حكمت قول خداوند كه از زبان موسى حكايت فرمود: فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ (شعراء: ۲۱) و نگفت: ففررت منكم حبّا فى السلامهٔ و العافيهٔ (يعنى به حسب ظاهر كه سبب اقرب، خوف است سخن گفت. نه به زبان باطن كه فرار براى حب نجات بود.

فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فَسَقى لَهُما من غير أجر ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ الإلهى فقال رَبِّ إِنِّى لِما أَنْزَلْتَ إِلَيَّ من خَيْرٍ فَقِيرٌ فجعل عين عمله السقى عين الخير الذى أنزله الله اليه، و وصف نفسه بالفقر الى الله فى الخير الذى عنده.

پس به مدين آمد و آن دو دختر را يافت. پس براى آنان آب كشيد بدون مزد. سپس به ظل الهى روى آورد فَقالَ رَبِّ إِنِّى لِما أَنْزَلْتَ إِلَيَّ من خَيْرٍ فَقِيرٌ. پس عين عملش را كه سقى است عين خيرى كه خداوند بر وى نازل فرمود قرار داد. پس خويشتن را به فقر الى الله در خيرى كه نزد خدا مى‌باشد وصف نمود.

قيصرى در شرح گويد:

عين سقى را عين خير قرار داد. زيرا خير منزل به او نبوت و علوم نبوت بود و آب، صورت علم است. لذا ابن عباس كريمه وَ أَنْزَلْنا من السَّماءِ ماءً را

تفسير كرد كه و أنزلنا من السماء علما كه ماء را به معنى علم گرفت. پس حضرت موسى به علم خود بر آن دو جاريه عين آن چه را كه در حقيقت از خدا استفاضه نمود افاضه كرد. هر چند كه در صورت ظاهر غير آن است«۱» و ديگر اينكه توفيق و قدرت بدان عمل نبوده است مگر از جانب خداوند. پس آن را از خداوند استفاضه كرد و بر آن دو جاريه افاضه نمود.«۲»

و بدان كه خداوند سبحان در سوره مباركه جن فرمود: وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً (جن: ۱۶) امام صادق عليه السلام در بيان آن فرمود:

«لأفدناهم علما كثيرا يتعلمونه عن الائمهٔ» چنانكه در مجمع البيان آمده است و در كافى از امام باقر عليه السلام روايت فرمود كه طريقت در آيه را به ولايت امير المؤمنين على و اوصياى از ولد او تفسير

فرمود و پس از آن در بیان ماءً غَدَقاً فرمود: «لا شربنا قلوبهم الایمان». و هر دو روایت را فیض در تفسیر صافی آورد. همچنین قیصری در شرح فرمود:

علّت اینکه حضرت موسی، خود را به فقر الی الله در خیری که نزد اوست وصف فرمود. این است که فیض به حسب استعداد فایض می‌شود و از جمله شروط فیض، خلوّ محل است از منافی فایض بلکه خلوّ محل از کل ما سوی الله می‌باشد و از نوع بشری، فقیر تامّ کامل مطلق است.«۳»

چون حکمت فرار دانسته شد بعضی از غرایب را که خضر به موسی ارائه داد بیان می‌کند.

فأراه الخضر إقامهٔ الجدار من غیر أجر فعتبه علی ذلک، فذکره بسقایته من غیر أجر، إلی غیر ذلک مما لم یذکر.

حتی تمنی رسول الله- ص- أن یسکت موسی علیه السلام و لا یعترض حتی یقص الله علیه من أمرهما.

پس خضر به موسی اقامه جدار بدون أجر را ارائه داد. موسی او را بر این کار عتاب نمود (که اگر می‌خواستی بر این کار اجری می‌گرفتی). پس خضر موسی را یاد آوری نمود به سقایه او یعنی آب کشیدن او برای دختران شعیب بدون پاداش و دیگر مسائلی که ما در این کتاب نگفته‌ایم (و در کشف بدان اطلاع یافتیم هنگامی که به شهود خضر رسیدیم).

قیصری گوید:

از شیخ روایت شده است که در کشفی با خضر اجتماع کرد خضر به او گفت من برای موسی بن عمران هزار مسأله از آن چه بر او جاری شده است از اول تولد تا زمان اجتماع بین ما مهیا نمودم، پس موسی بر سه مسأله از آنها صبر نکرد.«۱»

حتی اینکه رسول الله (ص) آرزو نمود که موسی علیه السلام سکوت می‌کرد و اعتراض نمی‌نمود تا خداوند تعالی امر موسی و خضر را بر ایشان حکایت می‌فرمود.

به روایتی رسول الله (ص) فرمود: «رحمهٔ الله علینا و علی موسی لیته صبر حتّی یقصّ علینا من انبائهما». و در روایت دیگر آمده است. «لو صبر اخی موسی لرأی العجب و لکن أخذته من صاحبه دمامهٔ».«۲»

فیعلم بذلک ما وفق الیه موسی من غیر علم منه.

پس رسول به آن اخبار و حکایت خضر دانا می‌شد آن چه را که موسی بدان توفیق می‌یافت، بدون آن که موسی به آن توفیقات آگاه باشد.

غرض این است که حضرت رسول خاتم (ص) سکوت موسی علیه السلام را در مقابل خضر تمنا کرده بود که اگر موسی سکوت می‌کرد و خضر آن حقایق را ارائه می‌داد جناب رسول الله و دیگر طالبان معارف بدان حقایق و وقایع آگاهی می‌یافتند بدون اینکه از آنها استعلام و اختباری بفرمایند نظیر «دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار».

بیان غرضی که گفته‌ایم در صورتی است که عبارت را به صورت مضارع معلوم قرائت کنیم. یعنی «فیعلم بذلک» که ضمیر فعل، راجع به رسول (ص) شود و خود فعل که

«یعلم» است عطف بر «یقص». چنانکه علامه قیصری و غیر او بدین وجه خوانده و تفسیر فرموده‌اند. و لکن سیاق عبارت حاکی است که «یعلم» به صیغه مجهول است و مرجع ضمیر منه راجع به موسی است و معنی عبارت این است که: فیعلم بذلک ما وفق إلیه موسی من غیر علم منه. إذ لو کان علی علم ما أنکر مثل ذلک علی الخضر الذی قد شهد الله له عند موسی و زکّاه و عدّله و مع هذا غفل موسی عن تزکیهٔ الله و عما شرطه الخضر علیه فی اتّباعه رحمهٔ بنا إذ نسینا أمر الله.

پس از واقعه موسی و خضر دانسته می‌شود آن چه را که موسی بدان توفیق یافت و بدان عالم نبود چه اگر بدان عالم بود، در مانند آن بر خضر انکار وارد نمی‌کرد. خضری که خداوند در نزد موسی به نفع او شهادت داد و او را تزکیه و تعدیل نمود. (آن که خداوند فرمود: آتَیْناهُ رَحْمَةً من عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ من لَدُنَّا عِلْماً (کهف: ۶۵۹). با وجود این موسی از تزکیه خداوند خضر را و از آن چه که خضر در اتباع موسی مر وی را شرط کرد غافل ماند، از روی رحمت به ما آن گاه که امر خدا را فراموش کردیم.

یعنی آن غفلت رحمتی است از جانب خداوند به ما که هر گاه حکم خدا را فراموش کردیم ما را به نسیان ما مؤاخذه نمی‌فرماید.

و لو کان موسی عالما بذلک لما قال له الخضر ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً أی إنّی علی علم لم یحصل لک عن ذوق کما أنت علی علم لا أعلمه أنا. فأنصف.

و اگر موسی بدان عالم بود خضر به او نمی‌گفت ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً یعنی خضر به او گفت من بر علمی هستم که برای تو از روی ذوق حاصل نشده است. چنانکه تو بر علمی هستی که من آن را نمی‌دانم. پس انصاف داد.

حکمهٔ فراقه

و أما حکمهٔ فراقه فلأن الرسول یقول الله فیه وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. فوقف العلماء باللّه الذین یعرفون قدر الرسالهٔ و الرسول عند هذا القول.

و قد علم الخضر أن موسی رسول الله فأخذ یرقب ما یکون منه لیوفی الأدب حقّه مع الرسول: فقال له إِنْ سَأَلْتُکَ عَنْ شَیْ‌ءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْنِی فنهاه عن صحبته. فلمّا وقعت منه الثالثهٔ قال: هذا فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ و لم یقل له موسی لا تفعل و لا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبهٔ التی هو فیها التی أنطقته بالنهی عن أن یصحبه، فسکت موسی

و وقع الفراق.

اما حکمت فراق اینکه خداوند در حق رسول فرمود: وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. (حشر: ۷) پس علمای باللّه (مثلا خضر) که قدر رسالت و رسول را می‌شناسند در نزد این قول می‌ایستند (یعنی امتثال می‌کنند و از آن تجاوز نمی‌نمایند) و خضر هم دانست که موسی رسول الله است. بنا بر این به مواظبت و مراقبت از آن چه از موسی صادر می‌شود پرداخت. تا حق أدب را با رسول یعنی موسی توفیه کند و موسی به او گفته بود إِنْ سَأَلْتُکَ عَنْ شَیْ‌ءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْنِی. پس خضر را از مصاحبت با خودش چنانچه سؤال دفعه سوم واقع شده باشد نهی فرمود. خضر گفت هذا فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ و موسی به او نگفت نکن (یعنی فراق را به جا نیار) و از او طلب صحبت هم نکرد. زیرا موسی به قدر رتبه‌ای (یعنی رتبه رسالتی) که در آن است عالم بود، رتبه‌ای که موسی را به نطق آورد که از مصاحبت خضر نهی بنماید، پس موسی ساکت شد و فراق واقع شد.

فانظر الی کمال هذین الرجلین فی العلم و توفیهٔ الأدب الإلهی حقّه و إنصاف الخضر فیما اعترف به عند موسی علیه السلام حیث قال له أنا علی علم علمنیه الله لا تعلمه أنت و أنت علی علم علمکه الله لا أعلمه أنا. فکان هذا الإعلام فی الخضر لموسی دواء لما جرحه به فی قوله وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً. مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالهٔ، و لیست تلک الرتبهٔ للخضر.

پس بنگر به کمال این دو مرد در علم و در توفیه حق أدب الهی و به انصاف خضر علیه السلام که در نزد موسی علیه السلام اعتراف نمود که گفت: انا علی علم علمنیه الله لا تعلمه أنت و أنت علی علم علمکه الله لا اعلمه أنا. پس این اعلام خضر به موسی دوایی (مرهمی) بود برای جراحتی که خضر در گفتارش به موسی داشت که بدو گفت وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً. علاوه اینکه خضر عالم بود به علو رتبه موسی به داشتن رسالتش و این رتبه برای خضر نبود.

و ظهر ذلک فی الأمة المحمدیة فی حدیث إبار النخل، فقال علیه السلام لأصحابه أنتم أعلم بأمور دنیاکم و لا شک أن العلم بالشیء خیر من الجهل به: و لهذا مدح الله نفسه بأنّه بکل شیء علیم فقد اعترف- ص- لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنیا منه لکونه لا خبرة له بذلک فإنّه علم ذوق و تجربة و لم یتفرغ علیه السلام لعلم ذلک، بل کان

شغله بالأهم فالأهم.

و در امت محمدیه (ص) مثل این انصاف خضر از پیغمبر ما نسبت به امتش ظاهر شده است در حدیث إبار نخل«۱» که رسول (ص) به اصحابش فرمود: أنتم اعلم بامور دنیاکم. و شک نیست که علم به شیئی مطلقا چه جزئی باشد و چه کلی بهتر از جهل به آن شیء است. لذا خداوند خویشتن را مدح فرمود به اینکه إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْ‌ءٍ عَلِیمٌ پس رسول الله اعتراف فرمود که اصحاب او در مصالح دنیا اعلم از او هستند زیرا او را خبره و آگاهی به این گونه مصالح دنیا نیست چه اینکه آن علم ذوق و تجربه است و برای دانستن این علم فارغ نگردیده است بلکه مشغول به اهم فالاهم بود.

فقد نبّهتک علی أدب عظیم تنتفع به إن استعلمت نفسک فیه.

پس من تو را تنبیه کردم بر أدب عظیمی که اگر نفست را در آن به کارگیری از آن بهره خواهی برد.

و قوله: فَوَهَبَ لِی رَبِّی حُکْماً یرید الخلافة وَ جَعَلَنِی من الْمُرْسَلِینَ یرید الرسالة: فما کلّ رسول خلیفة. فالخلیفة صاحب السیف و العزل و الولایة و الرسول لیس کذلک إنّما علیه البلاغ لما أرسل به: فإن قاتل علیه و حماه بالسیف فذلک الخلیفة الرسول. فکما أنّه ما کلّ نبی رسولا، کذلک ما کلّ رسول خلیفة- أی ما أعطی الملک و التحکم فیه.

آن که موسی علیه السلام فرمود: فَوَهَبَ لِی رَبِّی حُکْماً از حکم خلافت را اراده کرد و آن که فرمود: وَ جَعَلَنِی من الْمُرْسَلِینَ. رسالت را اراده کرد. پس هر رسولی خلیفه نیست. پس خلیفه صاحب سیف و عزل و

ولایت است و رسول، این چنین نیست بلکه وظیفه او بلاغ یعنی رساندن آن چیزی است که بدان إرسال شده است. پس اگر بر آن چه بدان إرسال شده است قتال کند و آن را به شمشیر حفظ کند پس این شخص خلیفه رسول است.

یعنی خلیفه‌ای است که رسول است.

پس همان طور که هر نبی رسول نیست، همچنین هر رسول نیز خلیفه نیست. یعنی به هر رسولی ملک و تحکم عطا نشده است.

حکمهٔ سؤال فرعون عن الماهیهٔ الإلهیهٔ

و أما حکمهٔ سؤال فرعون عن الماهیهٔ الإلهیهٔ فلم یکن عن جهل و إنّما کان عن اختبار حتّی یری جوابه مع دعواه الرسالهٔ عن ربّه و قد علم فرعون مرتبهٔ المرسلین فی العلم باللّه فیستدل بجوابه علی صدق دعواه. و سأل سؤال إیهام من أجل الحاضرین حتّی یعرّفهم من حیث لا یشعرون بما شعر هو فی نفسه فی سؤاله.

حکمت سؤال فرعون از ماهیت الهیه که گفت وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ؟ این سؤال ناشی از جهل فرعون نبود.

چون سؤال به لفظ «ما هو» که از ماهیت شیء یعنی از چیستی آن پرسش می‌شود باید به جنس و فصل جواب داده شود و جنس و فصل در آن جایی است که شیء مرکب باشد و اگر مرکب نباشد به تفصیلی است که عن قریب گفته خواهد شد.

و همانا سؤال ناشی از قصد و اختبار بود تا جواب موسی را با دعوای وی،- رسالت از جانب پروردگارش- ببیند و فرعون، مرتبه مرسلین را مطابق واقع در علم به حق می‌دانست تا به جواب وی بر صدق دعوایش به رسالتش استدلال نماید و سؤال کرد سؤال ایهام از جهت حاضران که اصحاب موسی و اصحاب فرعون بودند تا اینکه در سؤال خود به آنان بشناساند من حَیْثُ لا یَشْعُرُونَ. آن چه را که خود بدان در نفس خود شاعر است.

علامه قیصری گوید:

حاضران ارباب نظر و عقل بودند و معتاد بودند که أشیاء را به حدود آنها بدانند و حد مشتمل بر جنس و فصل است و فرعون، عارف بود می‌دانست که حقیقت حق ممکن نیست که مرکب از جنس و فصل باشد لکن شیطان بر فرعون تسلط یافت که اظهار انانیت کرد.«۱»

فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون- إبقاء لمنصبه- أن موسى ما اجابه على سؤاله، فتبيّن عند الحاضرين- لقصور فهمهم- أن فرعون أعلم من موسى و لهذا لمّا قال

له في الجواب ما ينبغي- و هو في الظاهر غير جواب ما سئل عنه، و قد علم فرعون أنّه لا يجيبه إلّا بذلك فقال لأصحابه إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ أي مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم اصلا.

پس چون موسى عليه السلام او را جواب داد آن چنان كه علماى به امر (يعنى آگاهان بما فى نفس الامر) بايد جواب بدهند«۱» فرعون به علت ابقاى منصب خود اظهار نمود كه موسى مطابق سؤالش جواب نداده است و به حاضران از جهت قصور فهم آنان چنين وا نمود كرد كه فرعون، اعلم از موسى است و لذا چون موسى جوابى را كه سزاوار بود داد و در ظاهر جواب سؤال فرعون نبود داد و فرعون هم مى‌دانست كه او جز بدين وجه جواب نمى‌دهد و به اصحاب خود گفت: إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (شعرا: ۲۷). يعنى اين كسى كه به زعم خودتان رسول مى‌پنداريد علم آن چه از او پرسيدم بر او پوشيده است.

فالسؤال صحيح، فإنّ السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب و لا بد أن يكون على حقيقة في نفسه و أما الذين جعلوا الحدود مركّبة من جنس و فصل، فذلك في كلّ ما يقع فيه الاشتراك، و من لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره.

فالسؤال صحيح على مذهب الحقّ و العلم الصحيح و العقل السليم، و الجواب عنه لا يكون إلّا بما أجاب به موسى.

پس سؤال صحيح است زيرا سؤال از ماهيت، سؤال از حقيقت مطلوب است و ناچار مطلوب در نفس خود بر حقيقتى است. اما كسانى كه حدود را مركب از جنس و فصل قرار داده‌اند اين حد در آن چه كه اشتراك در آن راه دارد مى‌باشد و آن كه براى او جنس نيست لازم نيست فى نفسه بر حقيقتى نباشد كه آن حقيقت براى غير آن نبوده باشد.

پس سؤال صحيح است بر مذهب اهل حق و علم صحيح و عقل سليم و جواب از آن جز آن چه موسى بدان داد نمى‌باشد. (زيرا تعريف بسايط جز به لوازم بيّنه آن نمى‌باشد).«۲»

خلاصه، غرض شیخ اینکه حد به معنی جنس و فصل در حق سبحانه بلکه در همه بسایط صادق نیست و آنی که یعنی حق سبحانه و بسیطی که برای او جنس نیست این گونه نیست که بر حقیقتی- که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد- نبوده باشد.

بلکه می‌شود هم جنس نداشته باشد و هم بر حقیقتی بوده باشد که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد. پس سؤال فرعون از ماهیت الهیه صحیح است و چون بسیط است جوابش جز به همان نهج که موسی داده است نمی‌باشد.

راه شناخت بسایط

در ادراک بسایط یعنی علم بدانها فلاسفه و عارفان را بحثی است که عارف در تحکیم مبنای خود و ردّ مبنای اهل نظر بدان اعتماد و اتکا دارد. زیرا اهل نظر گویند که باید حقایق أشیاء و حدود آنها را از جنس و فصل به طریق استدلال به یکی از اشکال اربعه به دست آورد. ولی سخن عارف این است که چنین نیست که طریق تحصیل معارف، منحصر به نظر فلسفی یعنی اقامه صغری و کبری و تشکیل شکل و دیگر قواعد منطقیه بوده باشد. بلکه طریقی دیگر نیز ورای طور عقل یعنی عقل نظری که سیره فیلسوف است در اختیار می‌باشد وگر نه به تحصیل معرفت بسایط، مطلقا اعم از بسایط عالم عنصری چون اعراض و بسایط به معنی مجردات نوریه که عقول و مفارقاتند چه نحوه و به چه طریق راه می‌یابیم عارف در اینجا سخنی از فوق طور عقل دارد که در فصوص سالفه گفته آمد، شیخ الرئیس در منطق برهان شفا در تحصیل بسایط حرفش این است که جز از راه لوازم بینه آنها نمی‌شود بدانها راه یافت. همین حرف است که اکنون در عبارت فوق نقل کردیم. پس فیلسوف هم در بسایط ناچار است به ورای طریق عقل نظری یعنی اقامه دلیل منطقی تمسک بجوید مع ذلک سخن عمده در ادراک انسان مر حقایق أشیاء خواه مرکب و خواه بسیط است که چگونه علم بدانها راه می‌یابد.

این معنی را باید از فنای نفس در عالم قدسی دانست و بیان آن موکول به بحث بسیار عمیق و مهمی است که هر یک از حکیم و عارف را در آن بیانی خاص است. چنانکه علامه قیصری در مقدمات فصوص بیانی دارد و صدر المتألهین در چند جای اسفار و حاجی سبزواری در چند جای حکمت منظومه، لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِکَ أَمْراً.

و هنا سرّ كبير، فإنّه أجاب بالفعل لمن سأله عن الحدّ الذاتی، فجعل الحدّ الذاتی عین إضافته الی ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فیه من صور العالم.

و در اینجا، سرّ بزرگی است (که از نظر عقل مستور است) و آن اینکه حضرت موسی علیه السلام سؤال از حدّ ذاتی را به فعل جواب داد یعنی حد ذاتی را عین اضافه حق به

صور عالم که به سبب حق ظاهر شده‌اند و یا صور عالم که در او ظاهر شده‌اند گردانید.

فکأنه قال له فی جواب قوله وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ- قال- الذی یظهر فیه صور العالمین من العلوّ- و هو السّماء- و السفل و هو الأرض: إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ.

پس کأن موسی علیه السلام در جواب قول فرعون که گفت وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ فرمود: آن کسی است که صور عالمین در او ظاهر می‌شود. چه عالمین از علو باشند که سما است و چه عالمین از سفل که ارض است. إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ (شعرا: ۲۴).

او یظهر هو بها یا اینکه در جواب فرمود: آن کسی است که به صور عالمین ظاهر می‌شود.

بنا بر وجه اول صور عوالم در حق و به واسطه حق ظاهرند و در صورت دوم صور عوالم، مظاهر حقند که حق در آنها ظاهر شده و خود را نشان داده است. چون به وحدت شخصیه وجود یک حقیقت ذات مظاهر است.

فلمّا قال فرعون لأصحابه إنه لَمَجْنُونٌ کما قلنا فی معنی کونه مجنونا، زاد موسی فی البیان لیعلم فرعون مرتبته فی العلم الإلهی لعلمه بأن فرعون یعلم ذلک، فقال رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ فجاء بما یظهر و یستر، و هو الظاهر و الباطن، وَ ما بَیْنَهُما و هو قوله بکل شیء علیم. إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ: أی إن کنتم أصحاب تقیید فإن العقل تقیید.

پس چون فرعون به اصحاب خود گفت که او مجنون است یعنی علم جواب سؤالی که از او شد بر وی پوشیده است موسی علیه السلام بیان را مزید گردانید تا فرعون مرتبه او را در علم الهی بداند. زیرا موسی عالم بود که فرعون، این معنی را یعنی علم الهی را می‌داند پس در جواب فرمود: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ ما بَیْنَهُما إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (شعرا: ۲۸) مشرق ظاهر است و مغرب باطن یعنی ربّ ظاهر و مستور است.«۱» إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ یعنی اگر شما اصحاب تقییدید زیرا که عقل تقیید است.«۲»

تقیید یا در ظاهر است که أجسام و لواحق أجسام یعنی عوارض و احوال آنهاست. یا در باطن است که مجردات و توابع آنهاست و تقیید از عقل است که عقال و پای بند است که همان معرفت فکری است و ایقان معرفت شهودی.

نظر شیخ این است که حضرت موسی هم به مشرب عرفان که غایت آن معرفت شهودی است جواب فرمود، که جواب اول است. چنانکه در آخر آیه إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ گفت و جواب دوم به مشرب فلسفه و حکمت یعنی عقل نظری است که غایت آن معرفت فکری است که ظاهر و باطن است و ظاهر، معلول باطن و قائم به اوست که اگر از راه معرفت شهودی جواب می‌خواهی آن و اگر از راه معرفت فکری جواب می‌خواهی این.

فالجواب الأول هو جواب الموقنین و هم أهل الکشف و الوجود. فقال له إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ أی أهل کشف و وجود، فقد أعلمتکم بما تیقّنتموه فی شهودکم و وجودکم، فإن لم تکونوا من هذا الصنف، فقد أجبتکم فی الجواب الثانی إن کنتم أهل عقل و تقیید و حصرتم الحقّ فیما تعطیه أدلهٔ عقولکم. فظهر موسی بالوجهین لیعلم فرعون فضله و صدقه.

پس جواب اول جواب موقنین است که اهل کشف و وجودند (وجود یافتن، وجدان) لذا به آنان فرمود: إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ. یعنی اگر اهل کشف و وجود هستید من بدانچه که شما در شهود و وجود خودتان یقین دارید اعلام کردم (که این جواب عارفان به امر است که اصحاب یقین و عیانند) و اگر از این صنف نیستید در جواب ثانی شما را جواب دادم اگر اهل عقل و تقیید و حصر هستید و حق را محصور در آن چه ادله عقول شما عطا می‌کند می‌دانید. پس موسی علیه السلام به هر دو وجه جواب داد تا فرعون فضل و صدق او را در ادعای رسالت بداند.

و علم موسی أن فرعون علم ذلک أو یعلم ذلک لکونه سأل عن الماهیهٔ، فعلم أن سؤاله لیس علی اصطلاح القدماء فی السؤال بما هو لکونهم لا یجیزون السؤال عن ماهیهٔ ما لا حدّ له بجنس و فصل، فلمّا علم موسی ذلک أجاب.

و موسی می‌دانست که فرعون به فضل و صدق او در آن چه جواب داده عالم می‌باشد.

یا بعد به آن عالم می‌شود، زیرا فرعون از ماهیت رب سؤال نمود و موسی می‌دانست که سؤال وی بر اصطلاح قدما در سؤال بما هو نیست.

قدما یعنی حکمای پیشین و در نزد حکیم فلسفی سؤال به ما هو در آن جایی است که مسئول عنه دارای حد یعنی جنس و فصل بوده باشد و تا کنون در کتب فلسفی بر همین معنی رایج است جز اینکه گاهی حد به معنی اعم نیز اطلاق می‌شود چنانکه ماهیت نیز به معنی اعم یعنی «ما به الشیء هو هو» که بر این معنی بر حق سبحانه که صمد حق است

و مفارقات مرسله و مطلق بسایط اعم از مادی و معنوی اطلاق می‌شود. زیرا قدما سؤال از ماهیت چیزی را که حد جنسی و فصلی برای او نیست اجازه نمی‌دهند.

فلو علم منه موسی غیر ذلک لخطّأه فی السؤال.

پس چون موسی می‌دانست که فرعون به اصطلاح قدما سؤال نکرده است. یعنی از حد و ماهیتی که اجزای ذاتیه‌اش در ذهن جنس و فصلند و در خارج ماده و صورت سؤال نکرده است، او را به دو وجه یاد شده (معرفت شهودی و معرفت فلسفی) جواب داد و اگر موسی می‌دانست که فرعون بر مبنای اصطلاح مذکور سؤال کرده است، او را تخطئه می‌کرد (که چگونه از چیزی که اجزای ذاتیه ندارد سؤال حدی می‌کند).

فلمّا جعل موسی المسئول عنه عین العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان و القوم لا یشعرون، فقال له لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلهَاً غَیْرِی لَأَجْعَلَنَّکَ من الْمَسْجُونِینَ.

پس چون موسی مسئول عنه را که رب عالمیان است عین عالم قرار داد، فرعون به این لسان با موسی خطاب نمود و قوم شعور بدان نداشتند و به موسی گفت: اگر جز من الهی اتخاذ کنی تو را از مسجونین قرار می‌دهم.

و السین فی السجن من حروف الزوائد: أی لاسترنّک: سین سجن از حروف زواید است. یعنی هر آینه تو را می‌پوشانم (یعنی تو را تحت ظهور خودم و غلبه بر تو می‌پوشانم به این معنی بر تو حاکم و غالبم).

فانّک أجبت بما أیدتنی به أن أقول لک مثل هذا القول.

زیرا تو مرا جواب دادی به چیزی که بدان مرا تأیید نمودی که مثل این قول را به تو بگویم.

حروف و نسبت آنها با حقایق و موجودات

حروف دلالت بر معانی غیبیه دارند زیرا کلمات به ازای حقایق الهیه و کونیه وضع شده‌اند و بین اسماء و مسمیات آنها مناسباتی شگفت است و واضع حقیقی در مظاهر انسانی، حق سبحانه و تعالی است. لذا حروف را واسطه وصول به واقع معرفی فرموده‌اند و شیخ را در این موضوع، در رساله حروف به نام «درّ مکنون و سرّ مصون»، لطایف و نکات شریف است و از روی همین ارتباط، عالم به جفر از حروف به اعیان یعنی معانی عینیه و غیبیه آنها منتقل می‌گردد، چنانکه از ظواهر نقوش کلمات و حروف و ألفاظ

موضوعه، پی به معانی واقعی آنها می‌برد. هر چند که کلمات و حروف و ألفاظ، وعاء معانی خود نیستند. شیخ در رساله یاد شده و «عیانی» در «مفاتیح» و دیگر عالمان به علوم حروف و اعداد در تأثیر و دلالت یک یک حروف مطالبی دارند و آنها را در مربعات وفقی و جداول غیر وفقی و طرق و وجوه تکسیر، آثار و تأثیرات خاص است.

به این معنی که اعمال خاص بدانها، صورت اعدادی، برای افاضه یک سلسله فیوضات الهی است. که هر رشته از مقدمات کسب معارف، ارتباطی خاص با نتیجه خود دارد.

همچون ارتباط سلسله نظام علّی و معلولی. فافهم. لذا شیخ از سین «سجن» معنی ستر استفاده کرد.«۱»

عالم حروف را اسراری عجیب است ما در این مقام به نحو اشاره به نقل حدیث شریفی تبرک می‌جوییم که در ماده حمّی از سفینهٔ البحار روایت شده است. آن حدیث این است که امام حسن علیه السلام بیمار شد و درد او شدید گردید، حضرت فاطمه صلوات الله علیها او را به حضور رسول الله (ص) آورد و به او درباره فرزندش استغاثه کرد، جبرئیل علیه السلام نازل شد و گفت خداوند بر تو سوره‌ای نازل نکرد مگر اینکه در او حرف «فا» است و هر «فا» آفت است مگر سوره حمد که در آن «فا» نیست. پس قدحی از آب بخواه و بر آن چهل بار سوره حمد بخوان سپس آن آب را بر امام حسن بریز، پیغمبر آن چنان کرد و امام حسن شفا یافت که گویی از بند رهایی یافت. از این گونه روایات در بیان اسرار حروف بسیار است.

فان قلت لی: فقد جهلت یا فرعون بوعیدک إیّای، و العین واحدهٔ، فکیف فرّقت، فیقول فرعون إنّما فرّقت المراتب العین ما تفرقت العین و لا انقسمت فی ذاتها و مرتبتی الآن التحکم فیک یا موسی بالفعل، و أنا أنت بالعین و غیرک بالرتبهٔ.

فلما فهم ذلک موسی منه أعطاه حقّه فی کونه یقول له لا تقدر علی ذلک، و الرتبهٔ تشهد له بالقدرهٔ علیه و إظهار الأثر فیه: لأن الحقّ فی رتبهٔ فرعون من الصورهٔ الظاهرهٔ، لها التحکم علی الرتبهٔ التی کان فیها ظهور موسی فی ذلک المجلس.

پس ای موسی اگر به من بگویی که تو ای فرعون در وعید من به سجن و ستر جهالت نمودی زیرا عین واحد است، چگونه جدا کردی (با اینکه عین، واحد است و کثرتی در

آن نیست). فرعون در جواب می‌گوید: مراتب عین را از هم تفریق نموده است. چنانکه اگر مراتب نمی‌بود عین تفریق نمی‌شد و در ذات خود منقسم نمی‌گردید، و ای موسی اکنون مرتبه من تحکم بالفعل در توست و من از حیث عین، تو هستم و از حیث رتبه، غیر تو.

چون موسی این حکم و تسلط را به حسب مرتبه از فرعون فهم کرد، حق فرعون را اعطا نمود، در اینکه به او بگوید قدرت بر آن نداری. (این سخن را نگفت) زیرا رتبه فرعونی بر قدرت بر موسی و اظهار اثر در او شهادت می‌دهد (زیرا حق در رتبه فرعون از این صورت ظاهره که رتبه سلطنت است، تحکم بر مرتبه‌ای است که موسی در آن مجلس در آن رتبه ظهور داشت.

فقال له، يظهر له المانع من تعديه عليه، أ وَ لَوْ جِئْتُکَ بِشَیْ‌ءٍ مُبِينٍ، فلم يسع فرعون إلّا أن يقول له فَأْتِ به إِنْ کُنْتَ من الصَّادِقِينَ حتّى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأی من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه، و هی الطائفة التی استخفها فرعون فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقِينَ: أی خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر فی العقل فإن له حدّا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف و اليقين.

پس موسی به فرعون به عنوان اظهار مانع از تعدی فرعون بر خود گفت: أ وَ لَوْ جِئْتُکَ بِشَیْ‌ءٍ مُبِينٍ. (شعرا: ۳۱). پس فرعون نتوانست (یعنی برای او راه چاره نبود و گشایش و دستی نداشت) مگر اینکه بگوید: فَأْتِ به إِنْ کُنْتَ من الصَّادِقِينَ تا اینکه در نزد افراد ضعیف الرأی از قوم خود به عدم انصاف ظاهر نشود که در او شک کنند و آنها طایفه‌ای بودند که فرعون آنان را خفیف نموده بود پس اطاعت فرعون می‌نمودند.

آنها قومی فاسق بودند یعنی خارج از حکم عقول صحیحه که انکار ادعای فرعون به لسان ظاهر در عقل می‌باشد، چه اینکه عقل را حدی است که در آن حد می‌ایستد، هنگامی که صاحب کشف و یقین از آن می‌گذرد.

آن که شیخ گفت که اینها فاسق بودند فسوق را این چنین معنی کرد که عقل صحیح مقاله فرعون را در ادعای الوهیت انکار می‌کند و مقصود شیخ از آوردن قید عقل در عبارت خود که گفت: «آن حکم انکار ادعای فرعون به لسان ظاهر در عقل می‌باشد»، این است که می‌خواهد بگوید ادعای فرعون در نظر عقل صحیح نیست ولی از نظر

کشف صحیح است. چه اینکه عقل را حدّی است که در آن حد توقف می‌کند یعنی ادعای او را نمی‌پذیرد. اما عارف مکاشف که آگاه به سرّ القدر است از آن حد بالاتر می‌رود. چنانکه در حدیث آمده است که حضرت موسای کلیم به خداوند سبحان عرض کرد بار الها پانصد سال است که فرعون را بر مردم مسلط کردی، در این همه مهلت که به این کافر دادی چه حکمت است؟ خداوند فرمود: ای موسی به مردمی که به بود و تدبیر او اداره می‌شوند بنگر. اگر او را بردارم سبب پراکندگی و آشفتگی این مردم خواهد شد که همه از قبل او روزی می‌خورند.«۱»

و لهذا جاء موسی فی الجواب بما یقبله الموقن و العاقل خاصهً.

از این جهت که عقل را حدّ یقف است و صاحب کشف از آن می‌گذرد و کشف را نهایت نیست. زیرا کشف به حسب تجلی است و تجلی را نهایت نیست.

موسی در جواب چیزی آورد که موقن و عاقل آن را بپذیرند که جواب اول برای موقن یعنی صاحب کشف و یقین بود و جواب ثانی برای عاقل خاصه.

فَأَلْقی عَصاهُ و هی صورهٔ ما عصی به فرعون موسی فی إبائه عن إجابهٔ دعوته، فَإِذا هِیَ ثُعْبانٌ مُبِینٌ. أی حیّهٔ ظاهرهٔ.

پس حضرت موسی علیه السلام عصای خود را انداخت و عصا صورت ملکه کفر و عنادی است که فرعون بدان از اجابت دعوت موسی تعصی و تأبی کرد و سرباز زد پس عصا شد ثعبان مبین یعنی ماری آشکار.

اسرار انقلاب عصا به مار

در انقلاب عصا به ثعبان از چند لحاظ و اعتبار واقعی بیان اسراری مکشوف می‌گردد.

یعنی اینکه اسامی أشیاء با اصل معنی لغوی مناسبت دارند. مثلا عصیان، سرپیچی نمودن است و عصا را هم از چوبی بدست می‌آورند (به دو معنی) که در کارهای انسان و پیشامدهای روزگارش آن را مقاومت و استواری باشد که شخص، یعنی صاحب عصا بتواند بدان تکیه کند و با دشمن نبرد نماید و دیگر مآرب که برای او پیش می‌آید از آن استفاده کند لا جرم باید چوبی باشد سخت مقاوم و متصلب که آن را در برخوردها و

بهره برداری‌ها تعصی باشد یعنی در مقابل دشواری‌ها پایدار بماند و نشکند و تباه نگردد، پس عصا را با اصل لغت عصیان مناسبت و اشتراک است.

دیگر اینکه عصا به تصرف و امر نفس موسی بإذن الله تکوینی به صورت ثعبان در آمده است. نفس انسان همچنان که از کثرت لطافتش روی به هر چیزی آورد همان«۱» می‌شود، همچنین اماره نیز هست که صیغه مبالغه آمر و آمره است خواه اماره به سوء باشد خواه اماره به حسن. مثلا امر می‌دهد، یعنی انشاء و ایجاد می‌کند. اگر نفس ضعیف است، فقط در صقع ذات خود و اگر نفس قوی است در خارج از صقع ذاتش و لکن در عین حال آن صورت خارج از ذات نفس باز قائم به ذات نفس است که قیام فعل به فاعل است. یعنی تحقق معلول به علت فافهم.

دیگر اینکه حضرت موسای کلیم که دارد شیء مبین- وَ لَوْ جِئْتُکَ بِشَیْءٍ مُبِینٍ را به فرعون ارائه می‌دهد، مطابق آن چه در نهاد فرعون بود که سبب عصیان و سرپیچی فرعون شده بود، عصیانش را در عصا که مشتق از عصیان است صورت داد.

زیرا کار حکیم همه از روی حکمت و مناسبت است و گر نه می‌توانست چوب دیگری مثلا تخت فرعون یا ریسمانهایی را که در پیش روی آنها بود و یا چیزهای دیگر را به صورت ثعبان درآورد.

دیگر اینکه صورت باطنی فرعون، یعنی همان ملکه کفر و تعصی او را برایش متمثل نمود، تا دانسته شود که هر کسی مطابق ملکات اندوخته در خود محکوم به صورت خارجی آن ملکات است. یعنی به فرعون و حضار تفهیم فرمود که فرعون اژدهای دمان است نه انسان.

دیگر اینکه این همان طور که سلطان قوای حیوانات وهم است و وهم در انسان مسخر عقل است که این تسخیر عقل مر وهم را و تسلط عقل بر وهم می‌فهماند که سلطان قوای حیوانات أسیر عقل است. یعنی همه حیوانات خارجی مسخر و مقهور انسانند، همچنین موسای کلیم به فرعون تفهیم کرد که تو آن اژدهایی هستی که در دست من مقهوری و مسخر منی.

دیگر اینکه صورت ثعبان که صورت ملکه کفر فرعون است و در اطاعت موسای

کلیم قرار گرفته است. آن ملکه معصیت تبدیل به حسنه شده است. یعنی مبدل به موجودی زنده شد که خداوند از آن تعبیر به حیّه فرمود، و حسنه بودنش اینکه همه آن سحرها را بلعید و باطلها را از بین برد.

دیگر اینکه این عصا مظهر حیات و صفات نفس گردید که به حیات نفس حی است.

همچنان که بدن مرتبه نازله نفس است. یعنی بدن روح متنزل و متجسم است. آن اژدها نیز مرتبه نازله نفس موسوی است که تا نفس بدان أشراف و اشراق دارد به اراده خود آن را به صورت اژدها نگه می‌دارد. پس در عین حال آن اژدها یکی از مظاهر نفس موسوی است. چنانکه وهم او و خیال او و قوای شهوی و غضبی و دیگر قوای نازل و صاعد او همه مظاهر نفس بلکه یک هویت واحده ممتد از طبیعت مادی تا تعین اول است، پس آن اژدها صورت نفس مطمئنه موسای کلیم است که مفنی موهومات و مخیلات است و خود نفس عصای اوست که فرمود: هِیَ عَصایَ أَتَوَکَّؤُا عَلَیْها وَ أَهُشُّ بِها عَلی غَنَمِی وَ لِیَ فِیها مَآرِبُ أُخْری. یعنی بر این عصا که نفس من است اتکا دارم و بدان در سیر و سلوکم بر مطالبم استعانت می‌جویم و برای غنم خودم قوای بدنیه و آن چه که زیر دست من می‌باشند چون رعایای من، برای آنها از همین نفس رزق و روزی می‌آورم که واسطه در فیض است و مرا در این عصا که نفس است مقاصد دیگر است. که مراد کمالات مکتسبه‌ای است که باید از نفس حاصل بشوند. لذا نفس را که به صورت اژدها درآورده است تعبیر به ثعبان کرده است که ثعبان از ثعب است و انثعاب، انفجار و انکشاف علوم و معارف از نفس است پس این عصا را که نفس ناطقه انسانی است مآرب بسیار است.

این نکات، تفسیر انفسی آیات کریم است که فوق تفسیر آفاقی است، و تفسیر واقعی ظاهر به قوّت خود باقی است.

دیگر اینکه آن چه در کتابها راجع به عظمت این ثعبان گفته‌اند که می‌خواست دهان باز کند تا قصر فرعون و فرعونیان را ببلعد، این حالات اژدهای خارج به انشاء نفس است. دانش نفس کاری سرسری نیست. بسیاری از روایات که در احوال انسانها در عالم برزخ گفته آمد، همه ظهور ملکات هر نفس است برای خود او.

فانقلبت المعصیة التی هی السیئة طاعة أی حسنة کما قال یُبَدِّلُ الله سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ.

پس معصیتی که سیئه بود طاعت شد. یعنی حسنه شد. چنانکه خداوند سبحان

فرمود: یُبَدِّلُ الله سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ (فرقان: ۷۰).

یعنی فی الحکم تبدیل فی الحکم تبدیل معصیت به حسنه و سیئات به حسنات به حسب حکم است یعنی در حکم تبدیل می‌یابند چه نفس اعیان تبدل نمی‌یابد، لکن احکام آنها تبدل می‌یابد. یعنی عین آنها حسنه نمی‌گردد ولی حکم حسنه بر آنها مترتب می‌شود.

خلاصه اینکه فعل به حسب ذاتش موصوف به حسن و قبح نمی‌شود و به حسب احکام ما بر آن اختلاف می‌یابد و به حسن و قبیح موصوف می‌گردد. همچنین معصیت فرعون بنا بر وجهی معصیت است که نفس عاصی اماره بالسوء فرعون است و چون عصا در دست موسی صورت ملکه عصیان فرعون است که در تصرف نفس مطیع مطمئنه موسی قرار گرفته است، طاعت است. پس صورت معصیت فرعون هم معصیت است و هم طاعت. عصاست در صورتی و حیّه است در صورتی، به لسان رمزی قرآن مجید و جوهر آن یکی است که به حسب حکم تغییر یافته است. عصا و حیّه دو مظهر و صورت یک جوهرند.

پس می‌توانیم انقلاب عصا به حیّه را رمزی بگیریم برای بیان مقدار اختلاف و تفاوت عصیان فرعون از طاعت حقیقیه. یعنی مقدار اختلاف عصیان فرعون از طاعت حقیقیه به مقدار اختلاف عصا از حیّه است که عصا بدان تحول یافت. در حقیقت تحول و انقلابی نیست مگر به حسب تغیر در صور و تو را رسد که اختلاف حکم را به این صورت معنی کنی که عصا جوهر واحد است و به حسب حکم موسی یعنی امر او بإذن الله به صورت حیّه تحول یافت. زیرا جوهر واحد به حکم وحدت شخصی وجود، گاه به صورت عصا و گاهی به صورت حیّه است. لکن قیصری و دیگران به همان صورت اول معنی نموده‌اند و قیصری این حدیث شریف را شاهد آورده است: انّ المحبوبین یعد قتلهم بالاحیاء و افسادهم بالإصلاح.«۱»

فظهر الحکم هنا عینا متمیزه فی جوهر واحد، فهی العصا و هی الحیّة و الثعبان الظاهر، فالتقم أمثاله من الحیّات من کونها حیّة و العصیّ من کونها عصا.

پس حکم عصیان به صورت حیّه و ثعبان در جوهر واحد که در حقیقت تعدد ندارد

ظاهر گردیده است.

پس آن عین عصاست که موسی بدان متکی است و حیّه است که حس و حرکت دارد و آب حیات که علم است از آن فایض می‌گردد و ثعبان است که دیگر حیّات و عصیّ را التقام نموده است و هم ثعبان است که انثعاب و انفجار علوم از آن است چنانکه گفتیم.

پس این اژدها دیگر حیّات را بلعید چون خود حیه بود و دیگر عصاها را بلعید چون خود عصا بود.

فظهرت حجۀ موسی علی حجج فرعون فی صورۀ عصیّ و حیّات و حبال فکانت للسحرۀ الحبال و لم یکن لموسی حبل و الحبل التل الصغیر: أی مقادیرهم بالنسبۀ الی قدر موسی به منزلۀ الحبال من الجبال الشامخۀ. فلما رأت السحرۀ ذلک علموا رتبۀ موسی فی العلم، و أن الذی رأوه لیس من مقدور البشر: و إن کان من مقدورا لبشر. پس حجت موسی به حجج فرعون در صورت عصاها و حیّه‌ها و ریسمانها ظاهر گردید و غلبه نمود. سحره حبال داشته‌اند و موسی را حبلی نبود. حبل در اصل لغت به معنی تپه کوچک است که اشاره است به این معنی که مقدار فرعون و قوم وی به نسبت قدر موسی چون نسبت حبال به جبال است. پس چون سحره این را دیدند رتبه موسی و علو قدر او را در علم دانستند و اینکه (از موسی) دیدند مقدور بشر نیست. اگر چه برای بشری مقدور است.

آن که فرمود مقدور بشر نیست، یعنی برای نوع انسان این چنین قدرت نیست. به این معنی که همه افراد آن چنین دست و توانی داشته باشند و آن که دو باره گفت هر چند برای بشری مقدور است، یعنی فرد کامل آن که در اصطلاح اهل الله انسان است. چه آنان انسان را بر فرد کامل اطلاق می‌نمایند و همه افراد مردم را انسان نمی‌نامند. مثلا انسان که اشرف انواع موجودات است و امام کل و قبله همه است، انسان به حسب فرد است نه انسان به حسب نوع. هر گاه گفتیم انسان أشراف انواع موجودات است یعنی فرد این نوع و گر نه افراد دیگری از این نوع هستند که إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا. (فرقان:

۴۴).

تفاوت مفهوم بشر و انسان

نکته‌ای در کلمه بشر هست و آن اینکه در حدیث شریف آمده است. قال تعالی أعددت لعبدی المؤمن ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر. اکثر مردم لذت عقلی را نمی‌فهمند بلکه لذت خیالی را هم نمی‌فهمند، فضلا عن اللّذات العقلیۀ و آن که در روایت آمده است «علی قلب بشر» که بشر فرمود نه انسان از این روست که کلمه بشر ناظر به ظاهر است و بشره هر چیز صورت ظاهر اوست و انسان در اصطلاح اهل الله کامل را گویند. اکثری مردم بشرند نه انسان بشر همین ظاهر است که هست.

دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

فلا یکون إلّا ممن له تمیز فی العلم المحقق عن التخیل و الإیهام.

پس دانستند که این عمل موسی علیه السلام از کسی است که او را در علم محقق از تخیل و ایهام تمییز است.

غرض این است که تخیل و ایهام سبب جذب عوام الناس است و علم محقق را کسی داراست که صاحبان عقول و ارباب قلوب را به سوی حق مطلق و سعادت ابدی می‌کشاند و آن قوم فهمیدند که موسای حکیم صاحب علم محقق است که از تخیل و ایهام تمییز دارد و جداست.

فآمنوا بِرَبِّ الْعالَمِينَ رَبِّ مُوسى وَ هارُونَ: أی الربّ الذی یدعو الیه موسی و هارون، لعلمهم بأن القوم یعلمون أنّه ما دعا لفرعون و لما کان فرعون فی منصب التحکم صاحب الوقت، و أنّه الخلیفة بالسیف- و إن جار فی العرف الناموسی- لذلک قال أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى: أی و إن کان الکلّ أربابا بنسبة ما فأنا الأعلی منهم بما أعطیته فی الظاهر من التحکم فیکم.

پس به رب عالمیان رب موسی و هارون ایمان آوردند. یعنی ربی که موسی و هارون به سوی او دعوت می‌نمودند. چه سحره علم حاصل کردند که قوم می‌دانند که موسی با برادرش به سوی فرعون دعوت ننمودند و چون فرعون در منصب تحکم صاحب وقت بود و صاحب وقت خلیفه ظاهر به شمشیر است هر چند که در عرف ناموسی (یعنی به مقتضای شریعت و به موجب حکم شرعی) جایز باشد، گفت: أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى (نازعات: ۲۴) یعنی هر چند همه به نسبتی ربّند ولی من ربّ اعلای آنانم، به آن چه که در

ظاهر به من داده شده. یعنی تحکم در میان شما (که حکومت و سلطنت است).

در حدیث آمده است قال رسول الله: «أطیعوا الله أمیرکم و ان جار»، این امر ارشادی است نه ظلم پروری و دست به ظالم دادن که چون ظالم صاحب وقت شد و صاحب شمشیر است، برای حفظ جان و تأمین سعادت ابدی خودتان از او اطاعت کنید تا در کنف این نحو اطاعت صوری به کمال ذاتی خودتان نایل آیید. زیرا مقابله با چنین کسی موجب نهب اموال و اراقه دماء است که طائلی در آن متصور نیست «لا طائل تحته».

و لمّا علمت السحرة صدقه فی ما قاله لم ینکروه و أقرّوا له بذلک فقالوا له إِنَّما تَقْضِي هذِهِ الْحَياةَ الدُّنْيا فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ، فالدولة لک.

و چون سحره صدق قول فرعون را دانستند انکار ننمودند و بدان اقرار کردند. پس به فرعون گفتند: فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ إِنَّما تَقْضِي هذِهِ الْحَياةَ الدُّنْيا (طه: ۷۲) (یعنی این دنیایی که امر آن بر غلبه با سیف

مبنی است می‌گذرد و تو در این نشئه جسمانیه حاکمی پس هر چه خواهی حکم کن و بگذران) که دولت یعنی خلافت صوریه ظاهریه از آن توست.

فصح قوله أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى‏، و إن كان عين الحقّ فالصورة لفرعون.

پس صحیح است قول فرعون که گفت: أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى‏ و عین و ذات فرعون هر چند مثل دیگر موجودات عین حق است و لکن صورت فرعونیه آن را معین می‌نماید و تمیز می‌دهد.

پس اطلاق یعنی صدق ربوبیت مطلقه بر فرعون صحیح نیست. خلاصه اینکه هر چند عین او عین حق است و لکن صورت، صورت فرعون است لذا ربوبیت مطلقه ندارد.

فقطع الأيدى و الأرجل و صلب بعين حقّ فی صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلّا بذلک الفعل.

پس دستها و پاها را قطع کرد و دار زد به عین حق در صورت باطل (چه از جمله آن چه که حق بدان تعین می‌یابد صورت باطل است و فرعون آن صورت باطل فانی است) و چون نیل به درجه شهادت جز به قتل از روی ظلم حاصل نمی‌شود زیرا که اسباب وسایطند برای وصول به مصوبات، سحره به فرعون گفتند: فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ تا به مراتبی که باید به آن فعل فرعون نایل آیند برسند.

و یا اینکه فرعون، تحکم و سلطنت بر آنان را از راه قطع و صلب ظاهر نمود تا آنان

حکم او را در دنیا اطاعت کنند و خود به اقتضای عین و نتایج طبع و نشئه عنصری‌اش در آخرت به عذاب معذب گردد.

فإنّ الأسباب لا سبيل الى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر الأعيان فی الوجود إلّا بصورة ما هی عليه فی الثبوت. إذ لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ الله و ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها و ظهورها.

كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، و لا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث و لذلک قال تعالى فی كلامه العزيز أی فی إتيانه مع قدم كلامه ما يَأْتِيهِمْ من ذِكْرٍ من رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ ما يَأْتِيهِمْ من ذِكْرٍ من الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ. و الرحمن لا يأتی الّا بالرحمة، و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذی هو عدم الرحمة.

زیرا راهی به تعطیل اسباب نیست. برای آن که اعیان ثابته در ثبوت علمی و ارتباط بعض آنها به بعض دیگر به سببیت و مسببیت، اقتضای آن اسباب و وسایط را دارند. پس اعیان در وجود عینی ظاهر نمی‌شوند مگر به صورتی که در ثبوت علمی بر آن هستند.

زیرا کلمات الله را تبدیل نیست و کلمات الله سوای اعیان موجودات نمی‌باشند. پس از جهت ثبوتشان در صورت علمی منسوب به قدم می‌گردند و از جهت وجود و ظهورشان در مراتب وجودی به حدوث نسبت داده می‌شوند.

چنانکه می‌گویی امروز انسانی یا مهمانی برای ما حادث شده است و از حدوث او لازم نمی‌آید که قبل از این حدوث، وجود نداشته است. لذا حق سبحانه در کلام عزیز خود در شأن اتیان کلامش با قدم کلامش فرموده است: ما يَأْتِيهِمْ من ذِكْرٍ من رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ«۱» إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ (انبیا: ۲) که کلامش در نزد مردم محدث است یعنی اتیان کلام او محدث است و همچنین قول خداوند سبحان وَ ما يَأْتِيهِمْ من ذِكْرٍ من الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ (شعرا: ۵) و رحمن نمی‌آورد مگر رحمت را و هر کس از رحمت اعراض کرد، عذاب را که عدم رحمت است استقبال کرده است (و از جمله این رحمت رحمت علمیه است که مثل این دقایق را در بر دارد).

اینک شیخ در ایمان فرعون که سرانجام گفت: آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ به بَنُوا إِسْرائِيلَ وَ أَنَا من الْمُسْلِمِينَ (یونس: ۹۰) می‌گوید که فرعون، مؤمنا و مسلما هلاک شد و خداوند ایمان او را تصدیق کرده است. در توحید دوازدهم از فصل نهم از باب ۱۹۸ فتوحات مکیه نیز گوید: خداوند ایمان آوردن فرعون را تصدیق کرده است. زیرا در جواب آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا الَّذِي، الآيۀ، فرمود: آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ من الْمُفْسِدِينَ. (یونس: ۹۱) پس قول خداوند دلالت بر إخلاص فرعون در ایمانش دارد و اگر در ایمانش مخلص نمی‌بود، درباره او چنان می‌فرمود که درباره اعراب فرمود:

قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فی قُلُوبِكُمْ (حجرات: ۱۴). پس خداوند به ایمان فرعون شهادت داد و خداوند برای کسی به صدق در توحیدش شهادت نمی‌دهد مگر اینکه او را بدان ایمان و توحیدش پاداش می‌بخشد و نیز در توحید چهاردهم از فصل و باب یاد شده فتوحات فرمود: خداوند به موسی فرمود: تو و برادرت اذْهَبا إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشی (طه: ۴۴) و لعل برای ترجی است، مانند عسی که این هر دو کلمه برای ترجی می‌باشند و هر یک کلمه ترجی‌اند و ترجی الهی وقوع می‌یابد بلکه واقع است و سرانجام فرعون به ایمان و خشیت همان طور که خداوند اخبار به ترجی فرمود هلاک شد و أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ. این چند جمله سخن خیلی به

اختصار شیخ در باب مذکور فتوحات است. حال در این کتاب یعنی فصوص الحکم می‌فرماید: و أما قوله فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إِیمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ إلّا قوم یونس«۱»، فلم یدل ذلک علی أنّه لا ینفعهم فی الآخرة بقوله فی الاستثناء إِلَّا قَوْمَ یُونُسَ فأراد أنّ ذلک لا یدفع عنهم الأخذ فی الدنیا، فلذلک أخذ فرعون مع وجود الایمان منه.

شیخ گوید: مفاد قول خداوند این است که عذاب دنیا از آنان به حکم سنت الهی در دنیا رفع نشد. این دلیل نیست که ایمان ایشان در آخرت هم به حال آنان نافع نیست.

پس خداوند سبحان می‌فرماید ایمان فرعون در زمان رؤیت بأس، عذاب را در دنیا از او دفع نمی‌کند لذا فرعون را أخذ کرد با وجود ایمان او و خداوند فرمود: فَلَوْ لا کانَتْ قَرْیَةٌ

آمَنَتْ فَنَفَعَها إِیمانُها یعنی «آمنت عند رؤیة العذاب».

هذا إن کان أمره أمر من تیقّن بالانتقال فی تلک الساعة، و قرینة الحال تعطی أنّه ما کان علی تیقّن من الانتقال، لأنّه عاین المؤمنین یمشون فی الطریق الیبس الذی ظهر بضرب موسی بعصاه البحر، فلم یتیقّن فرعون بالهلاک إذ آمن، بخلاف المحتضر حتّی لا یلحق به.

شیخ می‌فرماید: اینکه درباره ایمان فرعون گفتیم تازه در صورتی است که امر او به تیقن به انتقال از دنیا در آن ساعت بوده باشد (و اما بر تقدیر عدم تیقن او به انتقال در آن ساعت، به طریق اولی ایمان او نافع به حال او می‌باشد). و قرینه حال هم عطا می‌کند و می‌رساند که او بر تیقن از انتقال نبوده است زیرا او به عیان مؤمنان را دید که در راه خشکی که از زدن موسای کلیم عصا را در دریا پدید آمد راه می‌روند، پس فرعون هنگامی که ایمان آورد یقین به هلاکت نداشت.

فآمن بالذی آمنت به بنو إسرائیل علی التیقّن بالنجاة، فکان کما تیقّن، لکن علی غیر الصورة التی أراد، فنجّاه الله من عذاب الآخرة فی نفسه، و نجّی بدنه کما قال تعالی فَالْیَوْمَ نُنَجِّیکَ بِبَدَنِکَ لِتَکُونَ لِمَنْ خَلْفَکَ آیَةً، لأنّه لو غاب بصورته ربّما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة میتا لیعلم أنّه هو، فقد عمته النجاة حسّا و معنی.

پس ایمان آورد بدان که بنی اسرائیل بدان ایمان آوردند بر یقین به نجات، پس نجات برای او حاصل شد لکن بر غیر صورتی که اراده کرد (چه او نجات در حیات دنیا را اراده کرد) و خداوند او را از عذاب آخرت

نجات داد. یعنی نفس او را (یعنی روح او را) از عذاب آخرت نجات داد و بدنش را هم نجات داد که او را به ساحل انداخت چنانکه فرمود: فَالْیَوْمَ نُنَجِّیکَ بِبَدَنِکَ لِتَکُونَ لِمَنْ خَلْفَکَ آیَةً (یونس: ۹۲).

پس فرعون بدان اندازه که در ایمان خود امیدوار بود پرتو «لعلّ» ی ترجی از کلام خداوند سبحان شامل نجات حیات دنیوی او هم شد که بدنش نجات یافت و به ساحل آمد.

چه اگر صورت او یعنی بدن او از انظار غایب می‌شد چه بسا قوم او می‌گفتند به ظاهر از چشمها پنهان شده است. (پس عقیده آنان به ربوبیتش تقویت می‌شد لکن خداوند سبحان او را از دریا نجات داد تا برای امم دیگر آیت باشد و کسی درباره او ادعای ربوبیت ننماید). بنا بر این به صورت معهوده مردم بدن مرده او ظاهر شد تا دانسته شود که او همان فرعون است. پس نجات به طور عموم او را فرا گرفت. هم حسا که بدنش را

خداوند از دریا نجات داد که فرمود: فَالْیَوْمَ نُنَجِّیکَ بِبَدَنِکَ و هم از حیث روح نجات، شامل او شد.

و من حقّت علیه کلمة العذاب الأخراوی لا یؤمن و لو جاءته کلّ آیة حتّی یروا العذاب الألیم.

و آن کسی که کلمه عذاب اخروی برای او محقق شده و ثابت گردیده است هر آیتی او را بیاید ایمان نمی‌آورد (مانند ابی جهل که به قاتل خود گفت به صاحب خود یعنی محمد (ص) بگو که من حتی در این حال هم از مخالفت با تو نادم نیستم.

خداوند در سوره یونس فرمود: إِنَّ الَّذِینَ حَقَّتْ عَلَیْهِمْ کَلِمَتُ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ وَ لَوْ جاءَتْهُمْ کُلُّ آیَةٍ حَتَّی یَرَوُا الْعَذابَ الْأَلِیمَ (یونس: ۹۶).

أی یذوقوا العذاب الأخروی. فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن.

یعنی تا بچشند عذاب اخروی را (در نزد موت طبیعی). پس فرعون از این صنف خارج است. این سخن ظاهری است که قرآن بدان وارد شده است (روایاتی که از فریقین در باب قبول توبه آمده است سند محکم رأی شیخ است و می‌دانیم که روایات مرتبه نازله آیات قرآنی‌اند و بمثل نسبت قرآن با جوامع روایی نسبت نفس ناطقه انسانی با بدن است و روایات در توسعه زمان قبول توبه که تا آخرین دقایق خروج روح توبه مقبول است صریحند. تفصیل آن را در موارد تحقیق آن چون احیای غزالی و احیای احیای فیض و جامع السعادات نراقی و امثال اینها طلب باید کرد. خلاصه نظر شیخ به تعبیر قیصری اینکه: حکم فرعون حکم مؤمنان طاهر و مطهر است زیرا بعد از ایمانش از او عصیانی واقع نشد و «الإسلام یجب ما قبله».

ثم إنّا نقول بعد ذلک: و الأمر فیه إلی الله، لمّا استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه، و ما لهم نصّ فی ذلک یستندون الیه.

سپس گوییم، بعد از آن چه گفتیم امر درباره فرعون موکول به خداوند است چه اینکه در نفوس عامه خلق مستقر است که فرعون در آخر شقی مرد و حال اینکه آنان را در شقاء او نصی نیست که بدان استناد جویند.

و أما آله فلهم حکم آخر لیس هذا موضعه اما سخن درباره آل فرعون پس آنان را حکم دیگر است که اینجا موضع بیان آن

نیست.

خداوند سبحان در سوره مؤمن (غافر). آیه ۴۵ فرموده است: وَ حاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذابِ- الی قوله تعالی- أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ و آیات دیگر نیز از این قبیل. قیصری در شرح گوید:

حکم آل فرعون از جهتی حکم کافران است که رب مطلق و معبود حق را در صورت فرعونی مقید کردند. پس حق را در صورت باطل پوشاندند و از جهتی حکم مؤمنان است که عبادت نکردند در صورت فرعون مگر هویت الهیه را که در مجالی مختلفه ظاهر است. پس خداوند از این حیثیت از آنها راضی است و آنان از وی راضی. هر چند از حیث تقیدشان حق سبحانه را، آنان را عذاب می‌نماید.«۱»

حال شیخ در موت بر ایمان و کفر به طور اطلاق بحث می‌کند و موت را به دو نوع تقسیم می‌نماید: یکی موت احتضاری و دیگر موت ناگهانی و ناآگاه و می‌گوید کسانی که به موت احتضاری می‌میرند بر ایمان می‌میرند و فرعون از آنان است و در موت فجأة و غفلت که همان مرگ ناگهانی و ناآگاه است بحث می‌کند سخنش اینکه: ثم لیعلم أنّه ما یقبض الله أحدا إلّا و هو مؤمن أی مصدّق بما جاءت به الأخبار الإلهیة و أعنی من المحتضرین، و لهذا یکره موت الفجأة و قتل الغفلة.

دانسته شود که خداوند احدی را قبض نمی‌کند مگر آن که مؤمن است یعنی مصدق است آن چه را که اخبار الهیه آورده است و مرادم از این اشخاص محتضران می‌باشند (نه کسانی که به موت مطلق می‌میرند) لذا موت فجأة و قتل غفلت کراهت دارد و ناخوش است.

فأما موت الفجأة فحدّه أن یخرج النفس الداخل و لا یدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجأة، و هذا غیر المحتضر.

موت فحباه حد و تعریفش آن است که نفس داخل خارج بشود و نفس خارج داخل نشود.

منت خدای را عز و جل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت.

هر نفسی که فرو می‌رود ممد حیات است و چون برمی‌آید مفرح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب. ترجمه مفاد کلام حضرت إمام سجاد علیه السلام است که سعدی با بیانی شیوا و رسا ترجمه کرده است.

و این غیر محتضر است.

و کذلک قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه و هو لا یشعر، فیقبض علی ما کان علیه من إیمان أو کفر و لذلک قال علیه السلام «و یحشر علی ما کان علیه کما انّه یقبض علی ما مات علیه». و المحتضر ما یکون إلّا صاحب شهود، فهو صاحب إیمان بما ثمّ، فلا یقبض إلّا علی ما کان علیه، لأن کان حرف وجودی لا ینجر معه الزمان إلّا بقرائن الأحوال:

فیفرق بین الکافر المحتضر فی الموت و بین الکافر المقتول غفلة أو المیت فجأة کما قلنا فی حدّ الفجأة.

و همچنین حد قتل غفلت این است که گردن شخص از ورای او زده شود و بدان شاعر نباشد. پس بر آن حالی از ایمان و کفر که هستند (یعنی آنان که به مرگ فجأة و قتل غفلت مرده‌اند) مقبوض می‌گردند. لذا رسول الله (ص) فرمود: «و یحشر علی ما کان علیه کما أنّه یقبض علی ما مات علیه». و محتضر نمی‌باشد مگر صاحب شهود یعنی صاحب شهود ملائکه و احوال آخرت و تمثلات اعمال پیش از موتش پس او صاحب ایمان است. پس قبض نمی‌شود مگر بر آن چه که در حال موت بوده است زیرا کان حرف وجودی است.«۱»

غرض این است که کان در حدیث که فرمود: «علی ما کان علیه» برای افاده وجود خبرش و ثبوت آن برای اسمش می‌باشد. یعنی کان که از افعال ناقصه است و رفع اسم و نصب خبر می‌دهد چنانکه گوییم: «کان زید عالما» به همین اندازه دلالت دارد که خبر را به اسم خود ارتباط دهد و از کلمات ربط است و زمان در آن ملحوظ نیست. نظر شیخ این است که کان در حدیث دلالت بر زمان سابق ندارد که کسی که به مرگ فجأة و قتل غفلت مرده است حکم پیشینش بر او صادق باشد، بلکه مراد این است که بر آن امری که هست محشور می‌گردد. لذا گفته است: زمان با کان منجرّ و همراه نیست مگر به قراین احوال پس بین کافر محتضر در موت و بین کافر مقتول به غفلت یا میت به مرگ ناگهانی

فرق گذاشته می‌شود.

جندی در شرح گوید این سخن شیخ بشارتی بزرگ است برای کفار و مشرکان و محجوبانی که به احتضار مرده‌اند سپس درباره قبول توبه در حال غرغره«۱» و مطالب دیگر در پیرامون همین گونه مسائل بیاناتی دارد.

حکمهٔ التجلّی و الکلام فی صورهٔ النار

و أمّا حکمهٔ التجلّی و الکلام فی صورهٔ النار، فلأنها کانت بغیهٔ موسی، فتجلّی له فی مطلوبه لیقبل علیه و لا یعرض عنه. فإنّه لو تجلّی له فی غیر صورهٔ مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّه علی مطلوب خاص.

اما حکمت تجلی و کلام در صورت نار برای این است که نار بغیه و مطلوب موسی (ع) بود و خداوند برای او در مطلوبش تجلی کرد تا بدان اقبال نماید و از آن اعراض ننماید. چه اگر در غیر صورت مطلوبش تجلی می‌کرد از آن اعراض می‌نمود، زیرا همتش بر مطلوبی خاص اجتماع نموده بود و بر آن اهتمام داشت.«۲»

خداوند سبحان از زبان موسای کلیم حکایت فرمود که إِذْ رَأى ناراً فَقالَ لِأَهْلِهِ امْکُثُوا إِنِّی آنَسْتُ ناراً لَعَلِّی آتِیکُمْ مِنْها بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً ... (طه: ۱۰) تا آخر آن چه خداوند در ابتدای سوره طه حکایت فرموده است. غرض شیخ این است که هر کس بغیه و مطلوبی دارد آن بغیه علت اختصاص تجلی حق در آن بغیه است. به مثل هر رشته از علم را مقدمات و مبادی و مبانی است که آن مقدمات، طریق خاصی برای حصول نتیجه خاصی است. اگر چه مبادی، معدّاتند و مفیض علی الإطلاق حق مطلق است و لکن هر مقدمه را با نتیجه آن ارتباطی خاص است که آن نتیجه به غیر آن طریق حاصل نمی‌شود. تجلی حق در صورت نار مطابق بغیه موسی همین سان است.

و لو أعرض لعاد عمله علیه فأعرض عنه الحقّ، و هو مصطفی مقرّب، فمن قربه أنّه تجلّی له فی مطلوبه و هو لا یعلم.

و اگر اعراض می‌نمود عمل او به او برگشت می‌کرد که حق از او اعراض می‌کرد. حال اینکه او مصطفای مقرب حق بود. قالَ یا مُوسى إِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَى النَّاسِ بِرِسالاتِی وَ بِکَلامِی (اعراف: ۱۴۴). از قرب او اینکه خداوند برای او در مطلوبش تجلی کرد و او نمی‌داند.

کنار موسی رآها عین حاجته

و هو الإله و لکن لیس یدریه

ملا عبد الرزاق در شرح فرماید: آتش، با حضرت حق به دو صفت که از اجلّ صفات ذاتی و اقدم آنهاست مناسبت دارد و آن دو صفت قهر و محبت است که إحراق نار اثر قهر است و نوریت آن اثر محبت است. چه نور لذاته محبوب است و آن که شیخ گفت و او نمی‌داند و یا اینکه گفت «لیس یدریه» گویا از جهت غلبه و هیمان ظهور امری برای انسان باشد که او را از توجه و انتباه به امر دیگر باز می‌دارد که:

گهی بر طارم اعلی نشینیم

گهی تا پشت پای خود نبینیم

---

۲۶. فصّ حکمة صمدیّة فی کلمة خالدیّة

(۲۶. فصّ حکمة صمدیّة فی کلمة خالدیّة) کلمه مبارکه الصمد به تفسیر ائمه أطهار ما علیهم السلام یعنی کسی که أجوف نباشد «الذی لا جوف له» و مراد از این جوف نقص امکانی است که خداوند منزه از آن است.

در بعضی از روایات ما اطلاق صمد بر ملائکه نیز شده است لذا در صحف حکمای بزرگ اسلام چون میر داماد و اضراب او می‌بینیم که حق سبحانه را به صمد حقیقی موصوف می‌کنند و این قید حقیقی برای اخراج ملائکه است که ملائکه صمد حقیقی نیستند و صمد حقیقی حق سبحانه و تعالی است که وَ اللهُ من وَرائِهِمْ مُحِیطٌ (بروج:

۲۰) تعبیر به صمد درباره عقول یعنی ملائکه و صمد حقیقی در باره حق سبحانه همان است که در کتب حکمیه، عقول را تعبیر به تامّ و حق تعالی را تعبیر به فوق التّمام می‌کنند که به یک نظر ما ورای طبیعت را چنین تعبیر کرده‌اند. نفوس ناقصه که اکثری مردمند.

نفوس مکتفیه نفوسی هستند که قابلیت ذاتی آنان کفایت می‌کند آنان را برای فرا گرفتن معارف از آن سوی بدون اعداد معلمان این سویی. فوق التمام، در بیان این اسم شریف و این کلمه مبارکه در دیگر رسایل چون «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» و «انه الحقّ» به تفصیل بحث نموده‌ایم و در این مقام به همین اندازه اکتفا می‌نماییم. دیگر از معانی این کلمه مبارکه اینکه مقصد و ملجأ همه است که همه بدان

نیازمندند و او ملجأ همه است که به او استناد می‌جویند و اعتماد می‌نمایند و چون حضرت خالد (ع) مظهر اسم شریف الصمد بود و خدایش را به الأحد الصمد ذاکر بود و نیز سید مصمود الیه مردم بود این فص را به حکمهٔ صمدی در کلمه خالدی اختصاص داد.

قصه خالد بن سنان عبسی علیه السلام در بحار مجلسی«۱» و نیز در وافی فیض روایت

شده است و نیز نام شریف خالد در عمل ام داوود از اعمال رجب که معروف است به دعای استفتاح آمده است در هامش نسخه‌ای خطی از مصباح صغیر که در تصرف این جانب است چنین نگاشته آمده است: «الأنبیاء الذین کانوا زمن الفترهٔ بین عیسی (ع) و نبیّنا- ص-: جرجیس علیه السلام من اهل فلسطین بعثه الله بعد المسیح علیه السلام الی بلد الموصل و خالد بن سنان العبسی من العرب بعد عیسی علیه السلام، و حنظلهٔ بن صفوان کان فی زمن الفترهٔ بین عیسی (ع) و نبینا- ص-» مرحوم ابن بابویه در کمال الدین (صفحه ۱۷) نص دارد که شمعون صفا وصیّ حضرت عیسی علیهما السلام در زمان بین عیسی (ع) و خاتم (ص) نبی بوده است. هیچ یک از این انبیای یاد شده زمان فترت نبی مشرع نبودند. اینک شیخ ما فرماید: و أما حکمهٔ خالد بن سنان فإنّه أظهر بدعواه النبوّهٔ البرزخیّهٔ، فإنّه ما ادّعی الإخبار بما هنالک إلّا بعد الموت: فأمر أن ینبش علیه و یسأل فیخبر أن الحکم فی البرزخ علی صورهٔ الحیاهٔ الدنیا، فیعلم بذلک صدق الرسل کلّهم فیما أخبروا به فی حیاتهم الدنیا. فکان غرض خالد صلی الله علیه و سلم إیمان العالم کلّه بما جاءت به الرسل لیکون رحمهٔ للجمیع: فإنّه تشرّف بقرب نبوّته من نبوّهٔ محمد- ص- و علم أنّ الله أرسله رحمهٔ للعالمین و لم یکن خالد برسول، فأراد أن یحصل من هذه الرحمهٔ فی الرسالهٔ المحمدیهٔ علی حظّ وافر و لم یؤید بالتبلیغ فأراد أن یحظی بذلک فی البرزخ لیکون أقوی فی العلم فی حقّ الخلق. فأضاعه قومه و لم یصف النبیّ- ص- قومه بأنّهم ضاعوا و إنّما وصفهم بأنّهم أضاعوا نبیّهم حیث لم یبلغوه مراده.

اما حکمت خالد بن سنان اینکه خالد به دعوای نبوت خود نبوت برزخیه را اظهار فرمود، چه اینکه خالد ادعای اخبار به آن چه در برزخ است ننمود مگر بعد از موتش، پس امر داد که قبر او را نبش کنند و از او بپرسند، پس اخبار بنماید حکم در برزخ را بر صورت حیات دنیا تا به این اخبار اعلام بنماید صدق جمیع رسل را در آن چه که بدان در حیات دنیا اخبار فرمودند. (از احوال قبر و مواطن و مقامات برزخیه). پس غرض خالد ایمان همه اهل عالم بود به آن چه که رسل الهی آورده‌اند تا خالد رحمت برای جمیع باشد، چه اینکه جمیع به قرب نبوتش از نبوت محمد (ص) تشرف یافتند و خالد دانست که خداوند محمد (ص) را رحمت برای عالمیان إرسال فرموده است و خالد رسول نبود، پس اراده کرد که از این رحمت شامله در رسالت محمدیه (ص) حظ وافر حاصل کند و

به تبلیغ آن مأمور نشد، پس اراده کرد که از این تبلیغ از مقام رسالت در برزخ بهره‌مند بشود تا در حق خلق اقوا در علم بوده باشد (و قوت علمی او به احوال خلایق در برزخ دانسته شود). پس قومش او را ضایع گردانیدند. لذا رسول الله قوم او را وصف نفرموده است که ضایع شدند بلکه وصف فرمود آنان را که پیغمبرشان را ضایع نمودند از این حیث که مراد او را نرساندند و به وصیتش عمل نکردند.

غرض اینکه شیخ در این فص خالد را به عنوان نبی بر نبوت برزخیه عنوان فرموده است که چنین نبی اخبار به احوال آخرت در برزخ می‌نماید.

قصه جناب خالد در جوامع روائیه مذکوره و شروح فصوص الحکم اندک تفاوت و اختلافی دارد اکنون تفصیل در ورود بیان اختلاف نسخ ضرورت و لزوم ندارد.

قیصری، قصه خالد را چنین آورده است:

خالد با قومش در بلاد عدن ساکن بودند آتش عظیمی از مغازه‌ای خارج شد و زرع و ضرع را هلاک کرد. قوم خالد به او التجا نمودند. زیرا صمد، یعنی مصمود الیه و ملجأ قوم بود. خالد به زدن آتش با عصای خود پرداخت تا آتش برگشت و به سوی همان مغاره‌ای که از آن خارج شده بود فرار کرد.

سپس خالد به اولادش گفت من پشت سر این آتش داخل مغاره می‌شوم تا آن را خاموش کنم و آنان را امر کرد که بعد از سه روز تمام او را بخوانند و آنان را اعلام کرد که اگر پیش از سه روز مرا ندا کنید، من خارج می‌شوم و می‌میرم و اگر سه روز صبر کنید به سلامت خارج می‌شوم. پس چون خالد داخل مغاره شد اولاد او دو روز صبر کردند و شیطان آنان را در ربود که سه روز تمام صبر نکردند و گمان کردند که او هلاک شده است. پس او را صدا زدند. از صدا و صیحه آنان خالد از مغاره خارج شد در حالی که بر سر او از صیحه آنان الم و رنج حاصل شد. پس گفت: مرا ضایع کردید و قول و وصیت مرا ضایع نمودید و آنان را به موت خود اخبار نمود و آنان را امر کرد که او را در قبر بسپارند و چهل روز مراقبت نمایند که رمه گوسفندی (قطیع غنمی) که در جلوی آنها حماری دم بریده می‌باشد می‌رسد. چون محاذی قبر او شدند و ایستادند، قبر او را نبش کنند که خالد برمی‌خیزد و آنان را به احوال برزخ و قبر از روی یقین و رؤیت اخبار می‌فرماید. پس مردم چهل روز انتظار بردند

روز چهلم قطیع غنم و در مقدم آن حمار أبتر آمدند و در حذاء قبر او ایستادند. پس مؤمنان قوم خالد قصد آن نمودند که قبر او را نبش کنند و اولاد خالد ابا کردند. از بیم آن که مبادا موجب ننگ و عارشان گردد و بعد مردم بگویند اینها فرزندان کسی هستند که قبر او را نبش کردند. پس این حمیت جاهلی آنان را وادار نمود که وصیت خالد را ضایع کردند و او را ضایع نمودند و چون رسول الله (ص) مبعوث به رسالت شد دختر خالد به حضور رسول الله تشرف حاصل کرد. رسول الله فرمود: «مرحبا یا بنت نبی إضاعهٔ قومه».

این بود قصه خالد به نقل قیصری که از مآخذ و جوامع روایی حکایت کرده است. در روایتی آمده است که چون دختر خالد به حضور رسول الله (ص) آمد شنید که آن جناب قرائت می‌فرماید قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ دختر خالد گفت پدرم این را قرائت می‌کرد.

این گونه وقایع برای انسان متصف به اوصاف ربوبی و صاحب مقام کن که فوق مقام خلافت کبرای الهیه است و چنان قلبی عرش اعظم الهی است، برای اهل بصیرت و ارباب درایت موجب استبعاد و استیحاش نمی‌گردد. در جوامع روایی ما طایفه امامیه از زبان ائمه ما علیهم السلام آمده است که رسول الله به حضرت وصی فرمود: چون مرا کفن کردی مرا بنشان و هر چه خواهی از من بپرس. این گونه امور موافق با براهین عقلی و موازین نقلی چون به صورت، خلاف معهود و متعارف اکثری مردم است از آن استنکاف دارند. با اینکه هیچ ذره‌ای از ذرات دار هستی نیست که سرّی از اسرار الهی نبوده باشد و ما به این اسرار آگاهی نداریم. با قطع نظر از برهان و اخبار و انباء صدق و محقق اهل کشف و وجدان گوییم: اموری که به ظاهر برای عقول غیر کامل سنگین و دشوار می‌نماید با اینکه به حسب مبانی دینی و تصدیق منطقی وحی به تواتر رسیده‌اند از اسراری می‌باشند که ما باید به آنها ایمان داشته باشیم اگر چه از فهم سرّ و اظهار بیان آنها عاجز باشیم.

این جانب گوید: واقعه حضرت إدریس که همان الیاس علیه السلام است و در این کتاب عظیم الشأن فص ادریسی و فص الیاسی که آن فص چهارم و این فص بیست و دوم این کتاب بود و مطالبی تقدیم داشتیم و واقعه حضرت عیسی، دوام عمر حضرت قطب عالم امکان، جناب مهدی موعود (عج) و حضرت خضر (ع) برای من در مقابل

واقعه إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَةِ الْقَدْرِ (قدر: ۱) که خداوند فرقان عالم را به صورت قرآن یک باره به نحو انزال در قلب لیلهٔ القدری که خاتم حامل آن حقایق یک صد و چهارده سوره کتبی است نازل می‌فرماید، عظیم و عجیب نمی‌نمایند و این امر به تنهایی از همه آن امور مهمتر است. «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل» فافهم.

فهل بلّغه الله أجر أمنيته؟ فلا شكّ و لا خلاف فی أن له أجر الأمنیة و إنّما الشكّ و الخلاف فی أجر المطلوب: هل یساوی تمنی وقوعه مع عدم وقوعه بالوجود ام لا فإنّ فی الشرع ما یؤید التساوی فی مواضع كثیرة: كالآتی للصلاة فی الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، و كالمتمنّی مع فقره ما هم علیه أصحاب الثروة و المال من فعل الخیر فیه فله مثل أجورهم و لكن مثل أجورهم فی نیّاتهم أو فی عملهم فإنّهم جمعوا بین العمل و النیّة؟ و لم ینص النبیّ علیهما و لا علی واحد منهما، و الظاهر أنّه لا تساوی بینهما.

حال سخن در این است كه آیا خداوند تعالی جناب خالد را به أجر امنیه او رساند؟

شک و خلافی نیست در اینكه او را أجر امنیه است و شک و خلاف تنها در أجر مطلوب است كه آیا أجر مطلوب به حسب وجود مساوی تمنّای وقوع عمل مطلوب با عدم وقوع عمل مطلوب است یا نه (یعنی آیا صرف تمنی حصول شیء با اینكه حاصل نشده است با همان شیء یعنی عمل مطلوب كه در خارج وجود یافت و حاصل شد در أجر مساوی هستند یا نیستند) چه اینكه مواضع كثیری در شرع آمده است كه مؤید تساوی است. مثل اینكه كسی برای نماز جماعت بیاید و نماز جماعت از او فوت شود كه او را أجر كسی است كه جماعت را ادراک كرده است و مثل شخص فقیری كه متمنی و آرزومند فعل خیر اصحاب ثروت و مال است كه او را مثل أجر ثروتمندان است، ولی مانند أجر ایشان در نیتهاشان یا در عملشان؟ چه این مردم موفق به عمل، بین عمل و نیت جمع كردند و نصّی بر این دو (ظاهرا بر تساوی و عدم تساوی) و یا بر یكی از این دو از پیغمبر (ص) نرسیده است ظاهر این است كه بین آن دو تساوی نباشد.

چه اینكه نسبت بین نیت و عمل نسبت جزء با كل است و حكم به تساوی بعید است بلكه عدم آن مسلّم است. چنانكه مبانی برهانی و موازین قرآنی و روایی بر عدم تساوی حاكمند و اقتحام در بحث موجب اطاله و تطویل است. فتدبر.

فریقین از رسول الله (ص) روایت كردند و امامیه خاصه از امام صادق كه: قال رسول

الله (ص) «نیّة المؤمن خیر من عمله و نیّة الكافر شرّ من عمله و كلّ عامل یعمل علی نیته».

در بیان این حدیث وجوه عدیده گفته آمد فكر ما به این معنی در تفسیر حدیث شریف تبادر می‌نماید كه چون نیت نسبت به عمل رتبه علّی و مقام روحی را داراست كه عمل به منزله معلول و بدن اوست، ما چون بخواهیم بین عمل و جان او تكوینا قیاس نماییم علت كه همان جان یعنی نیست است فوق عمل است و چون فعل خیر مؤمن معلول نیت خیر اوست كه در رتبه مقدم بر فعل خیر است و چون عمل شر

کافر معلول نیت شر اوست پس آن نیت در رتبه به حسب شر بودن فوق عمل شرّ است. این بدان معنی نیست که چون انسان به عمل هم تن در داده است پاداش یا کیفر عمل عامل برابر است با آن که نیت کرد و عمل نکرد و سؤالاتی که در پیرامون حدیث پیش می‌آید با عنایت و دقت در آن چه به عرض رساندیم جواب به صواب به دست می‌آید (و الله الهادی).

و لذلک طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتّی یصحّ له مقام الجمع بین الأمرین فیحصل علی الأجرین و الله أعلم.

از این روی که تساوی بین آن دو نیست خالد بن سنان إبلاغ را (و لو در برزخ) طلب کرد تا برای او مقام جمع بین امرین (یعنی تمنای عمل و اتیان به عمل) درست شود تا أجر تمنّا و عمل برای او حاصل آید.

ممکن است مراد از امرین، نبوت و رسالت باشد که نسبت نبوت به رسالت نسبت نیت به فعل است و لطف این سخن مطابق مقام که بحث در نیت و عمل است پوشیده نیست و مراد از دو أجر آن دو أجر مترتب بر نیت و عمل است) و الله اعلم.

---

۲۷. فصّ حکمة فردیّة فی کلمة محمدیّة

[حکمت فردیه به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد]

(۲۷. فصّ حکمة فردیّة فی کلمة محمدیّة) إنّما کانت حکمته فردیة لأنّه أکمل موجود فی هذا النوع الإنسانی، و لهذا بدئ به الأمر و ختم، فکان نبیّا و آدم بین الماء و الطین، ثم کان بنشأته العنصریة خاتم النبیّین.

حکمت فردیه از آن روی به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد که در اکملیت متفرد است، چه در نوع انسانی اکمل موجود است، لذا امر وجود به او آغاز شد که در اول روح او ایجاد شد و نبوت و رسالت بدو پایان یافت که نبی بود و آدم بین ماء و طین بود، سپس به نشئه عنصری‌اش خاتم نبیین است.

و أول الأفراد الثلاثة اول افراد یعنی اولین عدد فرد سه است.

ثلاثة را از این جهت اول افراد دانسته است که واحد، عدد نیست و دو اولین زوج است و فردیت و زوجیت از صفات عدد است. لذا اولین عدد زوج دو است و هم اولین عدد دو است و اولین عدد فرد سه است. عدد کم است و چون واحد به اثنان رسید کمیت که شمار است تحقق می‌یابد این تعریف به حسب

واقعی کم در فن معقول است هر چند که در ریاضی واحد را به حساب عدد می‌آورند. اما عدد در حقیقت از دو شروع می‌شود.

و ما زاد علی هذه الاولیهٔ من الافراد فإنه عنها.

و افراد دیگری که زاید بر این اولیتند یعنی بعد از این فردیت اولند (چون خمسه و سبعهٔ و تسعه و غیرها) از این اولین فرد ثلاثه‌اند.

اولین افراد یعنی اولین فرد، ثلاثهٔ است که آن ذات احدیت و مرتبه الهیت و حقیقت روحانیه محمدیه است. در پیش دانسته‌ایم که شیخ اصل تکوین را بر تثلیث می‌داند و به

عبارت دیگر تثلیث، اساس انتاج یعنی تکوین در خلق است. چنانکه اساس انتاج در معنویات است و مراد از معنویات این است که علوم و معارف باید از تثلیث تحصیل شوند چنانکه در فص صالحی بتفصیل بیان کردیم. پس بدان برهان یعنی استنتاج نتایج علمی که بر تثلیث است- با نظام خاصی که بدان در فص صالحی اشارت شد- در متن حقیقت هستی قرار گرفته است. زیرا اساس انتاج معنوی به وزان اساس انتاج تکوینی است «صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی».

فکان علیه السلام أدلّ دلیل علی ربّه، فإنّه أوتی جوامع الکلم التی هی مسمّیات أسماء آدم.

و چون خاتم علیه السلام اکمل نوع انسانی است ادل دلیل بر رب خود است.

این که فرمود «ادلّ دلیل علی ربّه» در اضافه رب به او دقت شود که ربّ محمد (ص) رب الأرباب است.

چه آن که به آن جناب جوامع الکلم که مسمیات اسماء آدمند داده شده است.«۱»

فأشبه الدلیل فی تثلیثه، و الدلیل دلیل لنفسه.

پس در تثلیث به دلیل شباهت پیدا کرد. (که آن اصغر و أکبر و حد اوسط است) «و الدلیل دلیل لنفسه».

یعنی دلالت دلیل بر مدلول خود ذاتی است و احتیاج به غیر خود ندارد. همچنین دلالت رسول الله (ص) بر رب خود ذاتی است و در این دلالت احتیاج به غیر خود ندارد. به خلاف سایر موجودات که از آنها چیزی

صادر نمی‌شود مگر با استمداد از وجود آن جناب مردم تا به دلیل نرسیدند دلیل می‌طلبند و چون دلیل را یافتند نمی‌پرسند به چه دلیل این دلیل دلیل است. این یک امر فطری است. «آفتاب آمد دلیل آفتاب».

و لمّا کانت حقیقته تعطی الفردیهٔ الأولی بما هو مثلث النشأهٔ.

و چون حقیقت آن حضرت معطی (یعنی مبین) فردیت اولی است (که ادل دلیل بر رب خود است و رب ظاهر نمی‌شود مگر به مربوبش) آن جناب مثلث النشأهٔ است.

یعنی همان طور که به حسب مقام روح اعظمش بیانگر فردیت اولی است. همچنین

به حسب نشئه عنصری‌اش دارای فردیت اولی است. زیرا حکم تثلیث از مقام روح تا نشئه عنصری منسحب است به بیانی که اکنون گفته می‌شود.

لذلک قال فی باب المحبهٔ التی هی أصل الموجودات «حبّب إلیّ من دنیاکم ثلاث» بما فیه من التثلیث. ثم ذکر النساء و الطیب و جعلت قرهٔ عینه فی الصلاهٔ. فابتدأ بذکر النساء و أخّر الصلاهٔ، و ذلک لأن المرأهٔ جزء من الرجل فی أصل ظهور عینها.

از این روی در باب محبت که اصل وجود است فرمود:

اصل وجود بودن محبت اشاره به حرکت حبی است که در فصوص پیشین گفته‌ایم و حدیث شریف «کنت کنزا مخفیّا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» ناظر بدان است.

حبّب إلیّ من دنیاکم ثلاث که در این گفتارش تثلیث را عنوان کرد (که حقیقت آن جناب، حاصل از تثلیث است). سپس آن سه را بیان فرمود: «النساء و الطیب و جعلت قرهٔ عینی فی الصلاهٔ». ابتداء نساء را یاد کرد و صلات را در آخر آورد. زیرا مرأه در اصل ظهور عینش جزء رجل است، لذا به سوی آن میل می‌نماید همچون میل کل به جزء خود.

و معرفهٔ الإنسان بنفسه مقدمهٔ علی معرفته بربّه، فإنّ معرفته بربّه نتیجهٔ عن معرفته بنفسه، لذلک قال علیه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». فإن شئت قلت بمنع المعرفهٔ فی هذا الخبر و العجز عن الوصول فإنه سائغ فیه، و إن شئت قلت بثبوت المعرفهٔ.

فالأول أن تعرف أنّ نفسک لا تعرفها فلا تعرف ربّک: و الثانی أن تعرفها فتعرف ربّک.

و معرفت انسان به نفس خود مقدم است بر معرفت انسان به رب خود. زیرا معرفت انسان به ربش نتیجه معرفت او به نفس خود است. لذا آن جناب (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». پس اگر خواهی بگو به منع معرفت در این خبر و به عجز از وصول چه اینکه این منع و عجز در این خبر جایز است، و اگر خواهی بگو به ثبوت معرفت. بنا بر اول اینکه بدانی عارف به نفس خود نمی‌شوی، پس عارف به رب خود نیز نخواهی شد و بنا بر دوم اینکه نفس خود را بشناسی پس رب خود را بشناسی.

شیخ با اینکه خود خرّیت در صناعت معرفت نفس است حدیث مذکور را هم به صورت تعلیق بر محال تلقی کرده است که معرفت نفس را برای انسان ممکن ندانسته است و فرموده‌اند مراد از این معرفت معرفت، به کنه نفس است که حقیقت نفس عاید

است به حقیقت ذات الهی و هیچ کس را امکان معرفت آن نیست و بنا بر وجه دوم اینکه معرفت نفس به حسب کمالاتش برای عارفان امکان دارد که بدین حد کمالات نفسی رب خود را از حیث اسماء و صفات می‌شناسد ما در این باره در رساله «انه الحقّ» تا حدی به تفصیل بحث کرده‌ایم و در اینجا به همین قدر اکتفا می‌کنیم.

[محمد (ص) اوضح دلیل بر رب خود است]

فکان محمد- ص- أوضح دلیل علی ربّه، فانّ کلّ جزء من العالم دلیل علی أصله الذی هو ربّه فافهم.

پس محمد (ص) اوضح دلیل بر رب خود است چه هر جزء از عالم بر اصل خود که آن اصل رب آن جزء است دلیل می‌باشد. فافهم.

و إنّما حبّب إلیه النساء فحنّ إلیهنّ لأنّه من باب حنین الکلّ إلی جزئه، فأبان بذلک عن الأمر فی نفسه من جانب الحقّ فی قوله فی هذه النشأة الانسانیة العنصریة وَ نَفَخْتُ فِیهِ من رُوحِی.

و حب نساء برای او مفروض شد یعنی نساء را محبوب او گردانیدند و تحبیب کردند که بدانها میل کرد، که از باب نیل کل به جزء خود است. پس رسول الله (ص) به این قول خود از یک نفس الامر و واقعی از جانب حق سبحانه در این نشئه انسانیه عنصریه ابانه و اظهار کرد که فرمود: وَ نَفَخْتُ فِیهِ من رُوحِی (حجر: ۲۹).

چه این بیان حق تعالی معرب و مشعر است به ارتباط مذکور بین کل و جزء یعنی نفخت فیه من روحی دالّ است بر نسبت آدم به رب خود که بعینه نسبت جزء به کل و فرع به اصل است و هر کل به جزء خود

میل می‌نماید و هر اصلی به فرع خود که ارتباط بین طرفین حاصل می‌گردد که هر یک از دو طرف از وجهی محب و از وجهی محبوب طرف دیگر است. چنانکه حق سبحانه فرمود: يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ (مائده: ۵۴) و اصل این است که «یحبهم مقدم است یعنی اول او ما را دوست می‌دارد و ما محبوب اوییم چه تا او ما را دوست نداشته باشد محال است که ما او را دوست بداریم فافهم.

ثم وصف الحقّ نفسه بشدة الشوق إلی لقائه فقال للمشتاقين يا داود إنّی أشد شوقا إليهم. يعنی للمشتاقين إليه و هو لقاء خاص، فإنّه قال فی حديث الدّجّال: إنّ أحدكم لن يری ربّه حتّی يموت فلا بد من الشوق لمن هذه صفته.

سپس حق سبحانه خود را وصف فرمود به شدت شوق به لقای خود و درباره مشتاقان فرمود: یا داود إنّی اشدّ شوقا إليهم. یعنی به مشتاقان به او.

این لقای خاص است (که لقای حق تعالی است خود را در صورت محب مشتاق).

چه اینکه رسول الله (ص) در حدیث دجال فرمود: «ان أحدكم لن يری ربّه حتّی يموت)«۱» پس کسی که این حالت یعنی لقاء خاص صفت اوست، ناگزیر شوق به موت دارد.

آن کس که این لقاء خاص صفت اوست حق سبحانه است و شوق او به موت عبد بیان حقانیت موت است در متن نظام کیانی عالم که الموت حق و چون موت عبد سبب خلاصی وی از مضایق امکان و عوارض عالم طبیعت است از این معنی تعبیر به اشتیاق رب به موت شده است که ملاقات بین عبد و ربش موقوف بر موت است، پس مشتاق به موت است. «ان الموت حقّ».

و اگر مراد از آن کس را که این لقاء صفت اوست عبد بگیریم معنی روشن است که عبد باید مشتاق موت ارادی و طبیعی خود باشد.

فشوق الحقّ لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحبّ أن يروه و يأبی المقام ذلک. فأشبه قوله حَتَّی نَعْلَمَ مع كونه عالما.

پس شوق حق مر این مقربان راست، با اینکه آنها را می‌بیند پس دوست دارد آنها او را ببینند و مقام دنیوی ابای از آن دارد، پس شبیه است به قول خداوند سبحان «حَتَّی نَعْلَمَ» با آن که خود عالم است.

یعنی خداوند با اینکه مقربان را به شهود أزلی می‌بیند دوست دارد که مقربان او را در صور تجلیات و مظاهر اسماء و صفاتش ببینند و مقام دنیاوی مقام حجاب است جز با رفع حجاب او را نمی‌بیند و رفع آن یا به موت ارادی است یا به موت طبیعی. پس این قول حق تعالی شبیه آن فرمایش اوست که فرمود:

«حتی نعلم» با اینکه خود عالم است. یعنی با اینکه همه معلومات ازلا و ابدا برای او حاصل است در مقام اختبار و تجلیات اسم خبیر در صور مظاهر فرموده است «حَتَّى نَعْلَمَ».«۲»

[حق تعالی اشتیاق دارد رؤیت در مظاهر را]

فهو یشتاق لهذه الصفة الخاصة التی لا وجود لها إلّا عند الموت، فیبل بها شوقهم إلیه کما قال تعالی فی حدیث التردد و هو من هذا الباب.

«ما ترددت فی شیء أنا فاعله ترددی فی قبض عبدی المؤمن یکره الموت و أنا أکره مساءته و لا بد له من لقائی فبشّره باللقاء و ما قال له و لا بد له من الموت لئلا یغمّه بذکر الموت و لمّا کان لا یلقی الحقّ إلّا بعد الموت کما قال علیه السلام «إنّ أحدکم لا یری ربّه حتّی یموت». لذلک قال تعالی «و لا بد له من لقائی». فاشتیاق الحقّ لوجود هذه النسبة: پس حق تعالی اشتیاق دارد مر این صفت خاص (یعنی رؤیت در مظاهر) را که او را جز در هنگام موت وجود و حصول نیست (یعنی این لقاء باید با ارتفاع حجاب و شهود حق در تجلیاتش صورت بگیرد و این معنی حاصل نمی‌شود مگر به موت). پس به این آب وصال التهاب شوق مشتاقان به حق سبحانه آرام می‌شود. چنانکه در حدیث تردد فرمود و این حدیث تردد از باب اشتیاق حق تعالی به لقاء عبد است.

پس حق تعالی عبد مؤمن را به لقاء بشارت داد و فرمود «و لا بد له من لقائی» و نفرمود «لا بد له من الموت» تا به ذکر موت او را غمگین ننماید. چه اقتضای انس به عالم طبیعت و نشئه عنصری این معنی را ایجاب می‌کند.) و چون مؤمن به لقای حق تعالی نایل نمی‌شود مگر بعد از موت چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «ان أحدکم لا یری ربّه حتّی یموت» از این جهت حق تعالی فرمود: «و لا بد له من لقائی» پس اشتیاق حق تعالی برای وجود این نسبت است. (یعنی برای حصول این صفت که اشتیاق در مظاهر باشد).

یحنّ الحبیب إلی رؤیتی

و إنّی إلیه أشد حنینا

و تهفو النفوس و یأبی القضا

فأشكو الأنين و يشكو الأنينا

در تأويل المحكم در ترجمه دو بيت مذكور گويد:

قصد كند حبيب يعنى بنده به طرف رؤيت من و من شائقترم به طرف او به قصد.

و خواهش كنند و مضطرب شوند نفوس به اشتياق به طرف لقاء و ابا كند حكم الهى كه موت است (كه تا موت نيايد لقاء نشود) پس شكايت كنم اندوه عدم وصال را و شكايت كند بنده فراق را (يعنى شكايت فراق بنده كامل شكايت من است).«۱»

خلاصه اينكه شعر از زبان حق تعالى گفته شده است. قائل آن خود شيخ أكبر محيى الدين است. چنانكه از ظاهر بلكه نصّ گفتار جندى در شرح فصوص مستفاد است كه

خداوند مى‌گويد حبيب من آرزومند رؤيت من است و من بيش از آن خواهان رؤيت او هستم. نفوس مشتاقان به شوق لقاء من مضطرب است كه رؤيت و لقاء مرا طلب مى‌كند و لكن قضاى مبرم من ابا دارد كه هر كس را أجل معين است كه تقديم و تأخير آن امكان ندارد. پس من شكايت كنم انين را يعنى اندوه عدم وصال را تا وقت أجل و حبيب من كه بنده من است شكايت كند فراق را.

حديث تردد در جوامع روايى فريقين آمده است و در بيان آن مثل حديث نيت و عمل كه در آخر فص خالدى عنوان شد اقوال و آراى متعدد است. شيخ أكبر چنان كه گفته آمد معنى كرد و مير داماد در قبسات به وجهى معنى مى‌فرمايد و ظاهرا شريف‌ترين و وجيه‌ترين معنى همان است كه شيخ أكبر در باب سيصد و شانزدهم فتوحات مكيه تردد را به تجدد امثال تعبير كرده است و بتفصيل صدر المتألهين در آخر فصل دوازدهم موقف چهارم الهيات اسفار- ط ۱- ص ۹۱ ج سوم بنا بر مبناى رصين و قويم حركت جوهرى به وجه اكمل و احسن از عهده آن بر آمده است. طالب بدان جا رجوع كند.

فلمّا أبان أنّه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلّا لنفسه.

إلّا تراه خلقه على صورته لأنّه من روحه؟ پس چون خداوند ابانه و اظهار فرمود كه در آدم از روح خود نفخ فرمود. پس اشتياق پيدا نكرد، مگر به خويشتن.

زيرا روح هر چيز نفس آن چيز و عين آن چيز است و به عبارت ديگر روح، صورت اوست كه شيئيت شي‌ء به صورت اوست.

نمی‌بینی خداوند آدم را بر صورت خود (یعنی بر صفت و وزان و مثال خود) آفرید زیرا آدم از روح اوست.

و لمّا کانت نشأته من هذه الأرکان الأربعهٔ المسمّاهٔ فی جسده أخلاطا.

و چون نشئه او (یعنی نشئه عنصریه او) از این ارکان اربعه است که در جسد او مسمی به اخلاطند.

جهت اینکه ارکان اربعه را در جسد انسان اخلاط نامیده است این است که ارکان اربعه در انسان عناصر اربعه فعل و انفعال شده‌اند و الّا از مجرد انضمام ارکان اربعه یعنی صرف عناصر مزاج حاصل نمی‌شود و روح به آن تعلق نمی‌گیرد و جسم مرکب حیات نمی‌یابد.

حدث عن نفخه اشتعال بما فی جسده من الرطوبهٔ.

از نفخ حق در این جسد به سبب رطوبتی که در جسد است اشتعالی حاصل شد.

حرارت غریزی و روح بخاری

مراد از این اشتعال شعله آتشی است که آن را حرارت غریزیه گویند. افلاطون و پس از وی حکمای اسلام از آن جمله صدر المتألهین در جواهر و اعراض اسفار این نار حرارت غریزیه را نار الله نامیده‌اند و این نار الله را روح بخاری نیز گویند که به تعبیر شیخ در طبیعیات شفا مطیّه اولای نفس است. این روح بخاری که مطیه و مرکب نفس است صفوت حاصل از اخلاط اربعه است و آخوند در نفس اسفار آن را خلیفه نفس نامیده است. این روح بخاری واسطه تعلق نفس به بدن است و خود روح بخاری حیّ است.

چون جزو بدن است و بدن مرتبه نازله نفس است فافهم، و قید غریزی در مقابل حرارت غریبه است. مثل حرارت آتش و حرارت آفتاب و حرارت حاصل از حرکت که این حرارتهای بیگانه از بدن چه بسا مفسد و مهلک بدنند. به خلاف حرارت غریزی که در متن طبیعت و سرشت بدن و حیات آن نهفته و در ارتباط روح به بدن دخیل است و با فقدان آن بدن سرد می‌شود و می‌میرد. روح را در کتب حکمیه اطلاقات بسیار است چون عقل که فارابی رساله‌ای در اطلاقات عقل دارد. کلمه روح نیز از روح بخاری گرفته تا روح القدس و روح الله دارای اطلاقات و مراتب و مصادیق بسیار است.

فکان روح الإنسان نارا لأجل نشأته پس روح انسان (که حاصل از نفخ الهی است) نار است، به جهت نشئه عنصریه او (که روح حیوانی و نفس ناطقه به صورت ناری که موجب اشتعال به سبب حرارت غریزیه است ظاهر شده است).

که نشئه عنصریه او حارّ است یعنی بدن حیوان زنده گرم است. این گرمی از آن آتش به نام نار الله است و اگر بدن عنصری نباشد مانند بدنهای انسان در ورای این نشئه که وزان همین بدن عنصری طبیعی‌اند و تفاوتشان به نقص و کمال است، در عین حال بدن عنصری نیستند و روحشان صورت ناریه ندارد بلکه روحشان نور و ظاهر به صورت نوریه است.

و لهذا ما کلّم الله موسی إلّا فی صورة النّار و جعل حاجته فیها، فلو کانت نشأته طبیعیة

لکان روحه نورا.

و چون روح در بدن به صورت نار ظاهر شده است حق تعالی در صورت نار برای موسی (ع) تجلی کرد و با او در صورت نار تکلم نمود و حاجت او را در نار نهاد. پس اگر نشئه انسان طبیعیه بود (طبیعیه به اصطلاح عارف یعنی اگر نشئه او غیر عنصری بود چنانکه در فص عیسوی بتفصیل بحث آن گذشت که گفت «فالعناصر صورة من صور الطبیعة ...» روح او نوری بود. (چنانکه ملائکه‌ای که فوق سماوات هستند نشئه آنها نشئه طبیعیه نوریه است و روح آن نشئه صورت نوریه است).

و کنّی عنه بالنفخ یشیر إلی أنّه من نفس الرحمن، فإنّه بهذا النّفس الذی هو النفخ ظهر عینه و باستعداد المنفوخ فیه کان الاشتعال نارا لا نورا.

فبطن نفس الحق فیما کان به الإنسان إنسانا.

و حق سبحانه از این ظهور و حدوث به نفخ تکنیه فرمود که اشاره کند که آن نفخ از نفس رحمن است. چه اینکه به این نفسی که نفخ است عین روح که عین انسان است در خارج ظاهر شد و به استعداد منفوخ فیه (یعنی بدن) اشتعال نار شد نه نور.

پس نفس حق (که آن جوهر نوری است یعنی آن روح حاصل از نفس رحمانی) در آن جوهری که انسان بدان انسان است باطن شده است (یعنی مستتر و پوشیده گردید).

مراد از آن جوهر روح حیوانی است که بدان این صورت انسانیه ظاهر می‌گردد و تو را رسد که مراد از آن جوهر را صورت بدنیه انسانیه بگیری در هر دو صورت نفس حق یعنی نفس رحمانی در این جوهر مستتر است.

ثم اشتق له شخصا علی صورته سمّاه امرأة، فظهرت بصورته فحنّ إلیها حنین الشیء إلی نفسه، و حنّت إلیه حنین الشیء إلیه وطنه.

سپس برای انسان شخصی را به صورت او مشتق نموده آن را امرأه نامید. پس امرأه به صورت مرء ظاهر شد. پس مرء که همان مرد است به مرأه میل نمود مثل میل و قصد نمودن شیء به وطن و اصل خود.

فحببت إلیه النساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه علی صورته و أسجد له ملائکته النوریین علی عظم قدرهم و منزلتهم و علوّ نشأتهم الطبیعیة، فمن هناک وقعت المناسبة.

پس نساء محبوب مرد قرار داده شد چه خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت خود آفرید و ملائکه نوری را با بزرگی قدر و منزلتشان و علو نشئه طبیعیه آنان مأمور

سجده نمودن بر وی فرمود. پس از آن جا (یعنی حنین و میل میان طرفین که مرء و مرأه باشند) مناسبت (بین عبد و ربش) واقع شد که هر یک حنین به دیگری دارد.

و الصورة أعظم مناسبة و أجلّها و أکملها: فإنّها زوج أی شفعت وجود الحقّ، کما کانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصیرته زوجا، فظهرت الثلاثة: حقّ و رجل و امرأة.

فحنّ الرجل الی ربّه الذی هو أصله حنین المرأة الیه. فحبب الیه ربّه النساء کما احبّ الله من هو علی صورته.

فما وقع الحبّ إلّا لمن تکوّن عنه و قد کان حبّه لمن تکوّن منه و هو الحقّ، فلهذا قال حبّب و لم یقل أحببت من نفسه لتعلق حبّه بربّه الذی هو علی صورته حتّی فی محبّته لامرأته فإنّه أحبّها بحبّ الله إیاه تخلّقا الهیّا.

و صورت (که انسان بر صورت حق مخلوق است) از حیث مناسبت بین عبد و ربش بزرگترین امر است (یعنی صورت عظیم‌ترین چیزی است که بدان مناسبت یاد شده حاصل شده است) و اجلّ و اکمل مناسبات است چه اینکه صورت، وجود حق را زوج یعنی شفع قرار داد، چنانکه مرأه به وجود خود رجل را شفع قرار داده است و آن را زوج گردانید. پس ثلاثه‌ای (که فردیت اولی است) ظاهر شد که عبارت است از: حق، رجل و امرأه.

پس رجل به رب خود که اصل اوست میل کرد. مثل قصد و میل مرأه به رجل. پس رب او نساء را محبوب او گردانید. چنانکه خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت اوست.

پس حب رجل واقع نشد مگر به کسی (یعنی نساء) که از رجل متکوّن شده است و حب رجل به کسی است که از او یعنی حق تعالی (که خالق رجل است) متکوّن شده است.

لذا فرمود، «حبّب» نفرمود: «أحببت». به این معنی که حکایت از نفس خود نفرمود (بلکه فرمود که دیگری این محبت را در من نهاد) تا در این تعبیر تعلق حب خودش را به رب خود که بر صورت اوست برساند. حتی در محبتش به امرأه خود چه اینکه آن حضرت مرأه را دوست داشت به سبب حب خداوند مر آن حضرت را چه متخلق به تخلق الهی بود (قال تعالی: إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ).

و لمّا أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة أی غایة الوصلة التی تکون فی المحبّة، فلم

یکن فی صورة النشأة العنصریة أعظم وصلة من النکاح، و لهذا تعمّ الشهوة أجزاءه کلّها، و لذلک امر بالاغتسال منه، فعمّت الطهارة کما عمّ الفناء فیها عند حصول الشهوة.

و چون رجل محب مرأه است، وصلت را به غایت وصلت که در محبت است طلب کرده است و در نشئه عنصری وصلتی اعظم از نکاح نیست (نکاح به معنی لغوی آن که جماع است) لهذا شهوت همه اجزای مرد را فرا می‌گیرد و لذا مأمور به اغتسال از نکاح شد که طهارت همه أجزأ را فرا گیرد، چنانکه شهوت و محبت موجب فنای فراگیر محب در محبوب شد، مرء و مرأه را که هر دو از نکاح مأمور به اغتسال شدند.

شیخ در این بحث عشق و محبت، وزین‌تر و شریف‌تر از آخوند در اسفار بحث فرموده است. چه اینکه آخوند همین مطلب را در چند فصل آخر موقف هشتم الهیات بخصوص در آخر فصل بیستم آورده است، با عباراتی که اگر مثل شیخ تأدیه می‌فرمود بهتر بود هر چند که هر دو به حق گفتند جز اینکه این آشکارا گفت و آن نهفته).

فان الحقّ غیور علی عبده أن یعتقد أنّه یلتذ بغیره، فطهره بالغسل لیرجع العبد بالنظر إلیه فیمن فنی فیه، إذ لا یکون إلّا ذلک.

چه اینکه حق تعالی بر عبد خود غیور است (این سخن تمهید است برای اغتسال زوجین) یعنی غیور است بر بنده خود که اعتقاد کند که به غیر او سبحانه لذت می‌برد.

پس او را به غسل کردن تطهیر نمود تا از این تطهیر عبد برگردد و به حق بنگرد. پس حق را در آن کسی (یعنی در مرأه) که عبد در او فانی شده بود مشاهده کند. چه اینکه در واقع و نفس الامر التذاذ به حق است نه به غیر حق.

این مطلب اگر با نکاح ساری در موجودات که در پیش گفتیم تلفیق شود، بخصوص با روایاتی که از اهل بیت عصمت و وحی در علل الشرایع ابن بابویه و جز آن آمده منضم گردد، نکاتی بس لطیف در بیان اسرار قدر عاید می‌شود.

فإذا شاهد الرجل الحقّ فی المرأة کان شهوده فی منفعل، و إذا شاهده فی نفسه- من حیث ظهور المرأة عنه- شاهده فی فاعل.

و إذا شاهده من [فی] نفسه من غیر استحضار صورة ما تکوّن عنه کان شهوده فی منفعل عن الحقّ بلا واسطة.

فشهوده للحقّ فی المرأة أتمّ و أکمل، لانّه یشاهد الحقّ من حیث هو فاعل و منفعل، و من نفسه من حیث هو منفعل خاصة.

پس چون رجل حق را در مرأه مشاهده کرد، شهود در منفعل کرده است (مراد از منفعل مرأه است که از رجل منفعل می‌شود. یعنی محل فعل رجل است) و چون رجل حق را در نفس خود مشاهده کند از جهت ظهور مرأه از او یعنی از رجل، حق را در فاعل (که رجل است) مشاهده کرده است.

و چون حق را از نفس خود بدون استحضار صورت آنی (یعنی مرأه) که از او (یعنی از رجل) متکوّن شده است (شهود کند). شهود حق در منفعل از حق بدون واسطه است.

مراد از کسی که بدون واسطه از حق منفعل است. نفس رجل است به این معنی که از مجعولات و مخلوقات حق تعالی است.

پس شهود رجل، حق تعالی را در مرأه (یعنی در حین مواقعه) اتمّ و اکمل است. زیرا رجل، حق را در مرأه مشاهده می‌کند از آن حیث که حق فاعل و منفعل است.

این سخن شیخ مثل دیگر مطالب این کتاب مبتنی بر وحدت شخصیه وجود منظور در مظاهر و مرایاست. خداست که دارد خدایی می‌کند و اتمّ و اکمل بودن این شهود از دیگر شهودات این است که

مشهود رجل که مرأه است حائز دو طرف فعل و انفعال است که از آن دو در حضرات الهیه به دو طرف تشبیه و تنزیه تعبیر می‌شود. یعنی فاعل را می‌بینند که خود رجل است و هم منفعل را می‌بینند که مرأه است و هر دو مظهر حقند و در بالا گفتیم که مشاهده در مرأه هم شهود حق است در منفعل و هم شهود حق است در فاعل از حیث ظهور مرأه از رجل.

و حق را مشاهده می‌کند از نفس خود از آن حیث که فقط نفس او یعنی نفس رجل منفعل است.

از این بیانات شیخ یکی از اسرار حدیث تثلیث حب نسا و طیب و صلات که گفته آمد معلوم شده است.

فلهذا أحبّ- ص- النساء لکمال شهود الحقّ فیهنّ، إذ لا یشاهد الحقّ مجردا عن المواد أبدا، فإن الله بالذات غنی عن العالمین فإذا کان الأمر من هذا الوجه ممتنعا، و لم تکن الشهادهٔ إلّا فی مادهٔ، فشهود الحقّ فی النساء أعظم الشهود و أکمله.

پس از این جهت رسول الله (ص) محب نساء بود که کمال شهود حق در نساء است.

چه اینکه حق تعالی هیچ گاه مجرد از مواد (یعنی مظاهر و مجالی) مشاهده نمی‌شود زیرا حق تعالی به حسب ذات غنی از عالمیان است (و شهود او مجرد از آنها یعنی مواد و

عالمین امکان ندارد). پس چون امر از این وجه ممتنع است و شهادت (یعنی شهود) نمی‌باشد مگر در ماده پس شهود حق در نساء عند المواقعهٔ اعظم شهود و اکمل آن است.

حالا شیخ راجع به نکاحات خمسه کلیه الهیه که موجب انتاج عوالم معنویه و روحیه و نفسیه و مثالیه و حسیه با اختلاف صورشان می‌باشد اشاره می‌فرماید: و أعظم الوصلهٔ النکاح و هو نظیر التوجه الإلهی علی من خلقه علی صورته لیخلفه فیری فیه صورته بل نفسه فسوّاه و عدله و نفخ فیه من روحه الذی هو نفسه، فظاهره خلق و باطنه حقّ.

بزرگترین وصلت نکاح است (نکاح به معنی لغوی که گفتیم) و نکاح نظیر توجه الهی است بر آن چه که بر صورت خود خلق کرده است، تا آن را خلیفه خود قرار دهد و در آن صورتش را به اعتبار تعین بلکه نفسش را (به اعتبار عین مطلقش) ببیند (و آن مخلوق انسان است) که او را تسویه و تعدیل نمود و در آن از روح خود که نفس اوست دمید، پس ظاهر او خلق است و باطنش حق.

تسویه و تعدیل اشاره است به آیه کریمه: الَّذِی خَلَقَکَ فَسَوَّاکَ فَعَدَلَکَ (انفطار:

۷) و غرض از این تنظیر اینکه چنانکه ناکح از امنای خود به تولید مثل خود و ایجاد ولدی بر صورت خود توجه می‌نماید. یعنی در حقیقت بعضی از روح خود را در نطفه نفخ می‌کند که این امر و عمل خود یکی از مصادیق نَفَخْتُ فِیهِ من رُوحِی است. تا از نفخ روح بدین معنی و أمناء، نفس و عین خود را در مرآت ولد خود ببیند که «الولد سرّ أبیه» و از عظمت شأن این امر خداوند قسم می‌خورد: وَ والِدٍ وَ ما وَلَدَ (بلد: ۳) همچنین است خداوند سبحان در ایجاد خلق بر صورتش که از آن تعبیر به نکاح اصلی أزلی می‌شود و نکاح ساری در موجودات که به طور کلی بر پنج قسم گفته آمد. چنانکه تذکر دادیم.

تبصره

: از این معنای شریف در نکاح که گفته آمد و عنوان تولید و والد و ولد که به معنی مولود است از آن به خوبی مستفاد است لطافت تعبیر آیات قرآنی در والد و اب دریافت می‌گردد که والد آن کسی است که فرزند از نفخ روح او و سرّ و إمناء اوست. به خلاف اب. مثلا از إبراهیم پیغمبر در یک جای قرآن کریم حکایت می‌فرماید: وَ إِذْ قالَ إِبْراهِیمُ لِأَبِیهِ آزَرَ أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً

(انعام: ۵۷) و در جای دیگر از إبراهیم پیغمبر حکایت می‌فرماید که گفت: رَبَّنَا اغْفِرْ لِی وَ لِوالِدَیَّ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ یَوْمَ یَقُومُ الْحِسابُ.

(إبراهیم: ۴۱). خلاصه اینکه هر اب والد نیست و منافات ندارد که والدی اب باشد.

بایستی در آیات قرآن راجع به والده که حضرت عیسی درباره مادر خود تعبیر دارد و والدین که در آیات بسیار آمده است و همچنین اولاد دقت بسزا بشود.

و لهذا وصفه بالتّدبیر لهذا الهیکل الإنسانی، فإنّه تعالی یُدَبِّرُ الْأَمْرَ من السَّماءِ «و هو العلوّ إلی الأرض»، و هو أسفل سافلین، لأنّها أسفل الأرکان کلّها.

از این جهت حق سبحانه رجل را به تدبیر برای هیکل جسمانی انسانی وصف فرموده است.

خداوند فرمود: إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَةً و خلیفه بالضرورة مدبّر است و باطن انسان که روح است حق تعالی است. پس حق است که مدبّر هیکل انسانی است.

از این جهت که گفته آمد انسان را به تدبیر وصف فرمود یعنی رجل را.

حق تعالی، به او تدبیر می‌کند (امر وجود را در صور مظاهر وجودیه) از آسمان که مراد مطلق علو است به زمین که اسفل سافلین است از آن جهت که اسفل همه ارکان است (و در عالم انسانی نسبت مرأه به رجل نسبت زمین به آسمان است).

آسمان مرد و زمین زن در خرد

هر چه آن انداخت این می‌پرورد

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چون که کار هوشمندان می‌کنند

و روحی که مدبّر صورت رجل و مرأه است مدبّر زمین و آسمان است.

و سمّاهنّ بالنساء و هو جمع لا واحد له من لفظه، و لذلک قال علیه السلام حببّ إلیّ من دنیاکم ثلاث: النساء و لم یقل المرأة، فراعی تأخرهنّ فی الوجود عنه، فإنّ النّسأة هی التأخیر قال تعالی إِنَّمَا النَّسِیءُ زِیادَةٌ فی الْکُفْرِ و البیع بنسیئة یقول بتأخیر، فلذلک ذکر النساء.

و خداوند زنان را نساء نامیده است. کلمه نساء جمعی است که از لفظ خودش واحد ندارد.«۱» لذا رسول الله (ص) فرمود: «حبّب إلیّ من دنیاکم ثلاث: النساء». و نفرمود «المرأة» پس تأخر زن را در وجود از مرد، در این تعبیر لحاظ فرمود: (زن در وجود

متأخر از مرد است. زیرا در عالم انسانی نسبت زن به مرد نسبت زمین به آسمان است).

چه اینکه به حسب لغت «نسأ» به معنی تأخیر است. خداوند سبحان فرمود: إِنَّمَا النَّسِیءُ زِیادَةٌ فی الْکُفْرِ (توبه: ۳۷) و همچنین بیع نسیئه یعنی بهای آن به تأخیر انداخته شد. از جهت معنای تأخیر است که لفظ نساء را در حدیث به کار برد.

فما أحبّهنّ إلّا بالمرتبة و أنّهنّ محل الانفعال فهنّ له کالطبیعة للحقّ التی فتح فیها صور العالم بالتوجه الإرادی و الأمر الإلهی الذی هو نکاح فی عالم الصور العنصریة، و همّة فی عالم الأرواح النوریة.

پس رجل نسا را دوست ندارد مگر به مرتبه آنها (در نزد خداوند و آن مرتبه طبیعت کلیه است.) و به اینکه نساء محل انفعالند که قابل تاثیرند. پس مرأه برای رجل مانند طبیعت برای حق تعالی است که

خداوند در آن (طبیعت) صور عالم را به توجه ارادی و امر الهی گشود. امر الهی در عالم صور عنصریه نکاح است و در عالم أرواح نوریه همت.

و ترتیب مقدمات فی المعانی للإنتاج و کلّ ذلک نکاح الفردیهٔ الاولی فی کلّ وجه من هذه الوجوه.

و در معانی (یعنی تحصیل احکام و نتایج علمی از راه قیاس منطقی و برهانی) ترتیب مقدمات برای انتاج است و هر یک از این امور نکاح فردیت اولی است در هر وجهی از این وجوه.

شارح قیصری فرماید:

اولین نکاحات اجتماع اسمائی برای ایجاد عالم أرواح و صور آنها در نفس رحمانی مسمای به طبیعت کلیه است. سپس اجتماع أرواح نوریه برای ایجاد عالم أجساد طبیعی و عنصری است، سپس اجتماعات دیگری که منتج مولدات ثلاثهٔ و لواحق آنهاست و چون اجتماعات اسمائی و اجتماعات أرواح نوریه و اجتماعات معانی منتجه نتایج معنوی در براهین، داخل در حکم زمان نیستند هر یک را نکاح فردیت اولی قرار داده است یعنی نکاحی که بدان فردیت اولی حاصل شده است و آن فردیت اولی ذات احدیه و اسماء الهیه و طبیعت کلیه در مرتبه وجودیه است و اجتماعات دیگر که سبب موالیدند از نکاحات ثانیه و ثالثه‌اند تا منتهی شود به نکاح چهارمی که آن آخر نکاحات کلیه است.

و چون تأثیر أرواح نورانیه به توجه و همت است و تأثیر مقدمات یعنی مقدمات برهان در قیاس منطقی به ترتیب خاص است شیخ گفته است که امر الهی در عالم أرواح نوریه همت است و در مقدمات انتاج معانی ترتیب و همه این امور تفاریع نکاح اول و داخل در آنند بر هر وجه از وجوهی که آن وجوه نکاح در صور عنصریه و همت در عالم أرواح و ترتیب مقدمات در عالم معانی است.«۱»

فمن أحبّ النساء علی هذا الحدّ فهو حبّ إلهی و من أحبّهنّ علی جههٔ الشهوهٔ الطبیعیهٔ خاصهٔ نقصه علم هذه الشهوهٔ، فکان صورهٔ بلا روح عنده، و إن کانت تلک الصورهٔ فی نفس الأمر ذات روح و لکنّها غیر مشهودهٔ لمن جاء، مرأته- أو أنثی حیث کانت- لمجرد الالتذاذ و لکن لا یدری لمن، فجهل من نفسه ما یجهل الغیر منه ما لم یسمّه هو بلسانه حتّی یعلم.

پس کسی که نساء را بر این حد معرفت و علم به حقیقت محبوب در انوارش دوست داشته باشد، این حب حب الهی است و کسی که نساء را فقط بر جهت شهوت طبیعیه دوست داشته باشد علم این شهوت او را ناقص می‌دارد و در واقع صورت بلا روح است.

هر چند که این صورت یعنی حب محب یاد شده در واقع و نفس الامر روح دارد و لکن این روح برای مردی که به مجرد التذاذ با امرأه خود یا امه خود نزدیک شده است که نمی‌داند این مقاربت و التذاذ برای چیست و چه کسی به این لذت متجلی است مشهود و معلوم نیست. پس این چنین شخص از نفس خویش (که حقیقت ظاهره در صورت مرأه می‌باشد) نمی‌داند آن چه را که دیگران از او نمی‌دانند تا به زبان خود از خویش وصف نکرده تا بدانند (که او کیست و کارش چیست) یا اینکه او از خویشتن چیزی را جاهل است که غیر او یعنی محب آگاه بدان جاهل نیست تا آن غیر این رجل جاهل را به لسان او نام نبرد و او را تفهیم ننماید که شأن او و شأن حب او و شأن التذاذ و مرأه او چیست.

کما قال بعضهم:

صحّ عند الناس أنّی عاشق

غیر أن لم یعرفوا عشقی لمن

۶۱۳

این نکته نزد مردم مسلّم شده است که من عاشقم، ولی ندانستند که عشقم برای کیست.

کذلک هذا أحبّ الالتذاذ فأحبّ المحل الذی یکون فیه و هو المرأة، و لکن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها لعلم من التذّ و بمن التذّ فکان کاملا.

همچنین این محب جاهل التذاذ را دوست دارد و محل التذاذ را که مرأه است دوست دارد و لکن روح مسأله از او غائب شده است. پس اگر روح مسأله را می‌دانست عالم بود که از چه کسی لذت می‌برد و چه کسی التذاذ دارد که کامل بود (یعنی محب با این علم کامل است. این سخن در مقابل حرف بالاست که بدون این علم، ناقص است).

و کما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ نزل المخلوق علی الصورة عن درجة من أنشأه علی صورته مع کونه علی صورته، فبتلک الدرجة التی تمیّز بها عنه، بها کان غنیّا عن العالمین و فاعلا أولا، فإنّ الصورة فاعل ثان. فما له الأولیة التی للحقّ.

و چنانکه مرأه از درجه رجل نازل است به قول حق تعالی: وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ (بقره: ۲۲۸) مخلوق بر صورت هم از درجه کسی که مخلوق را بر صورت خود انشا فرموده است یعنی حق تعالی نازل است. پس به این درجه رفیعه که حق تعالی از مخلوق متمیز است غنی از عالمیان و فاعل اول است. چه اینکه صورت

انسانیه (که مخلوق بر صورت حق است) فاعل ثانی و در مرتبه ثانیه است. پس برای او اولیتی که برای حق است نیست.

فتميّزت الأعيان بالمراتب: فأعطى كلّ ذى حقّ حقّه كلّ عارف، فلهذا كان حبّ النساء لمحمد- ص- عن تحبب إلهى و إنّ الله أعْطى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ و هو عين حقّه. فما أعطاه إلّا باستحقاق و استحقه بمسمّاه: أى بذات ذلک المستحقّ.

پس اعیان کونیه به مراتب خودشان از حق تعالی تمییز یافتند و هر عارفی حق هر ذی حق را عطا می‌کند. لذا حب نساء برای محمد (ص) از تحبب الهی بود و خداوند أعْطى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ (طه: ۵۰) و آن عطای الهی عین حق آن شیء است. پس خداوند این حب را به محمد (ص) عطا نکرده است (و یا آن چه را که به هر چیزی عطا کرده است عطا نکرده است) مگر به استحقاقی که محمد (ص) آن حب را به مسمای خود یعنی به ذات خود مستحق بوده است (یعنی آن چه را که عین مستحق از خدا طلب

می‌کرد که در اینجا حب مذکور باشد خداوند او را عطا کرده است).

و إنّما قدّم النساء لانّهنّ محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة.

رسول الله (ص) در حدیث مذکور نساء را بر طیب و صلات مقدم داشت برای اینکه نساء محل انفعالند، چنانکه طبیعت (یعنی طبیعت کلیه در اصطلاح عارف که از آن تعبیر به هباء و نور مرشوش و رق منشور و وجود عام مفاض بر اعیان ممکنات و تجلی ساری و صادر اول می‌شود) بر آن چه که بر او منتقشند مقدم است.

خلاصه اینکه طبیعت نساء و طبیعت کلیه مذکور قابلند و باید قابل مقدم بر مقبول باشد.

و ليست الطبيعة على الحقيقة إلّا النفس الرحمانى، فإنّه فيه انفتحت صور العالم أعلاه و أسفله لسريان النفخة فى الجوهر الهيولانى فى عالم الإجرام خاصة و أمّا سريانها لوجود الأرواح النورية و الأعراض فذلک سريان آخر.

و این طبیعت به حقیقت نیست مگر نفس رحمانی. چه اینکه در او صور عالم، اعلی و اسفل آن انفتاح یافت به جهت سریان نفخه در جوهر هیولانی در عالم اجرام، خاصه (یعنی صور عالم جسمانی اعلی و اسفل آن در نفس رحمانی انفتاح یافت و گشوده شد به جهت سریان نفخه الهیه در جوهر هیولانی که قابل صور أجسام به طور خاص است).

اما سریان طبیعت در وجود أرواح نوریه و اعراض سریان دیگر است.

ثم إنّه علیه السلام غلّب فی هذا الخبر التأنیث علی التذکیر لأنّه قصد التهمّم بالنساء فقال «ثلاث» و لم یقل «ثلاثة» بالهاء الذی هو لعدد الذکران، إذ و فیها ذکر الطیب و هو مذکّر و عادة العرب أن تغلّب التذکیر علی التأنیث فتقول «الفواطم و زید خرجوا» و لا تقول خرجن. فغلبوا التذکیر- و إن کان واحدا- علی التأنیث و إن کنّ جماعة و هو عربی، فراعی النبیّ- ص- المعنی الذی قصد به فی التحبب إلیه ما لم یکن یؤثّر حبّه.

بحث این است که رسول الله (ص) در این خبر تأنیث را بر تذکیر غلبه داد زیرا تهمم و اهتمام به نساء را قصد کرده است (چه اینکه فرمود: «حبّب إلی من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و جعلت قرة عینی بالصلاة». که ثلاث فرمود نه ثلاثة در حالی که ثلاثة با هاء

عدد ذکور است.«۱» زیرا در این روایت ذکر طیب شد و عادت عرب این است مذکر را بر مؤنث غلبه دهند که می‌گویند: «الفواطم و زید خرجوا» نمی‌گویند: «خرجن» یعنی تذکیر را بر تأنیث غلبه می‌دهند هر چند که مذکر واحد باشد و مؤنث جمع، و رسول الهی (که متکلم به این کلام است) و خود عرب است (و افصح فصحای عرب است در روایت مذکور تذکیر را بر تأنیث غلبه نداد که ثلاثة بفرماید، بلکه تأنیث را غلبه داد که ثلاث گفت)، از این جهت که مراعات نمود معنایی را که بدین تغلیب قصد تحبب کرده است.

مادامی که حب را برای خود اختیار نکرده است بلکه حب نساء را به حب الله برگزیده است.

فعلّمه الله ما لم یکن یعلم و کان فضل الله علیه عظیما، فغلب التأنیث علی التذکیر بقوله ثلاث بغیر هاء. فما أعلمه- ص- بالحقائق و ما اشد رعایته للحقوق.

پس خداوند او را تعلیم نموده است آن چه را که نمی‌دانست و فضل خداوند بر او عظیم است.«۲» پس تأنیث را بر تذکیر غلبه داد که ثلاث فرمود بدون هاء. پس چه قدر رسول الله (ص) عالم به حقایق بود و چه قدر در رعایت حقوق شدت عنایت اعمال فرمود.

ثم إنّه جعل الخاتمة نظیرة الأولی فی التأنیث و أدرج بینهما المذکّر، فبدأ بالنساء و ختم بالصلاة و کلتاهما تأنیث، و الطیب بینهما، کهو فی وجوده. فإنّ الرجل مدرج بین ذات ظهر عنها و بین امرأة ظهرت عنه، فهو بین مؤنثین: تأنیث ذات و تأنیث حقیقی.

سپس نبی (ص) خاتمه را در تأنیث نظیر اولی گردانید که بین دو مؤنث مذکر را درج فرمود (یعنی طیب را که مذکر است بین نساء و صلات که مؤنثند در آورده است).

چنانکه خود نبی (ص) در وجودش این چنین است. زیرا رجل درج است بین ذاتی که از آن ذات، ظاهر شده است (یعنی رجل از آن ذات ظاهر شده است و لفظ ذات در لغت عرب مؤنث است) و بین زنی که آن زن از رجل ظاهر شده است.

خلاصه اینکه در ترتیب مؤنث و مذکر و مؤنث دومی که مذکر از اولی که مؤنث است یعنی ذات ظاهر شده است و سومی که مؤنث است یعنی امرأه از دومی که مذکر است

۶۱۶

ظاهر شده است، پس رجل بین دو مؤنث قرار گرفت یکی تأنیث ذات (یعنی ذات واجب تعالی) و دیگر تأنیث حقیقی.

چنانکه در سلسله طولی وجود، عقل مخلوق نخستین است و نفس مخلوق دومین و مرد مظهر عقل است و زن مظهر نفس و الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ (نسا: ۳۴) وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ. (بقره: ۲۲۸).

کذلک النساء تأنیث حقیقی و الصلاة تأنیث غیر حقیقی، و الطیب مذکّر بینهما کآدم بین الذات الموجود هو عنها و بین حواء الموجودة عنه.

همچنین نساء تأنیث حقیقی است و صلات تأنیث غیر حقیقی است و طیب مذکر است بین آن دو مؤنث، چنانکه آدم بین ذاتی (یعنی ذات واجب الوجود) که از آن موجود شد و بین حوا که از وی موجود شده است.

و إن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا و إن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا، فكن على أى مذهب شئت، فإنّك لا تجد إلّا التأنيث يتقدم حتّى عند أصحاب العلّة الذين جعلوا الحقّ علّة فى وجود العالم و العلة مؤنثة.

و اگر خواهی بگو آدم بعد از مؤنثی که صفت است یا قدرت است و یا علت است، که حکما می‌گویند حق علت وجود عالم است، قرار دارد.

خلاصه اینکه پیش از رجل که آدم است مؤنث قرار دارد که آن ذات یا صفت یا قدرت یا علت است و مآل همه یکی است. زیرا مراد از ذات واجب تعالی است و از صفت، علم و اراده و قدرت هم که ظاهر است،

چه مراد علم و اراده و قدرت واجب است و علت هم همان علت تامه است که واجب تعالی است و همه این ألفاظ یعنی ذات و صفت و قدرت و علت مؤنثند.

و أما حكمة الطيب و جعله بعد النساء، فلما في النساء من روائح التكوين فإنّه أطيب الطيب عناق الحبيب. كذا قالوا في المثل السائر.

و اما حکمت طیب و قرار دادن آن بعد از نساء اینکه در نساء روایح تکوین است.

یعنی روایح تکوین اهل عالم زیرا مرأه مرتبه امومت دارد که به این رتبه امومت واجد وجود اولاد است و صاحب کشف بوی وجود اولاد را در مرأه استشمام می‌کند و به ذوق شم ادراک می‌کند، لذا این رایحه الذ روایح است و این مثل سایر است: اطیب الطیب عناق الحبیب.

اینک شیخ مقدمه‌ای می‌گیرد که معنی طیب را در خود رسول الله (ص) که به نحو اکمل قرار دارد بیان کند که می‌گوید.

و لمّا خلق رسول الله- ص- عبدا بالأصالة لم يرفع رأسه قطّ إلى السيادة، بل لم يزل ساجدا واقفا مع كونه منفعلا حتّى كوّن الله عنه ما كوّن.

فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة. فحبّب إليه الطيب:

فلذلک جعله بعد النساء.

چون خداوند رسول الله (ص) را در اصل جبلت و خلقتش عبد آفریده است (که منفعل و متأثر از سید و مولای خود است چه اقتضای عین ثابتش عبودیت ذاتی حاصل از تعین و تقید و حفظ أدب با حضرت الهیه است) هیچ گاه سر خود را به سوی سیادت برنداشت. بلکه همواره (از جهت عبودیتش) ساجد رب خود و متذلل حضرتش و واقف در مقام عبودیتش به مرتبه انفعالش بود تا آن جا که خداوند تکوین فرمود از او آن چه را که تکوین فرمود.

یعنی همه أرواح و مظاهر آنها را از روح او ایجاد کرد که در حدیث آمده است. اولین مخلوق عقل است و این عقل روح آن جناب است که فرمود: «اول ما خلق الله نوری».

پس خداوند او را رتبه فاعلیت و تأثیر در عالم انفاس یعنی أرواح داده است. انفاسی که بوهای خوشند (یعنی کلمات وجودیه طیبه‌اند که انفاس جمع نفس به فتح فاء است) پس خداوند طیب را محبوب او گردانید. پس از این جهت طیب را بعد از نساء ذکر کرد (زیرا نساء صورت آن قابلیت و انفعالند).

خلاصه سخن اینکه انسان عبد منفعل از مولای خود است که در پیشگاه او همواره ساجد و متذلل است و چون عین ثابت رسول خاتم اقتضای عبودیت تامه را داراست که در فعل و قولش هیچ گاه سرش را به سوی سیادت نیفراشت و در اعتلای وجودی‌اش در قوس صعود اول ما خلق است و همه کلمات نوریه موجودات خارجی از این نور ایجاد شدند، خداوند سبحان به رسول الله رتبه فاعلیت داد که معطی کمال کل اهل عالم و واسطه فیض است که جمیع أرواح و مظاهر آنها از این نور وجود یافتند و عالم انفاس یعنی أرواح که هم انفاس ما فوق خودند و هم به انفاسشان در وجود ظاهری شهادی مؤثرند و روایح طیبه وجودیه شهادیه، از این انفاس طیبه أرواح ظاهر شده است. یعنی این انفاس که خود روایح طیبه‌اند، مبادی موجودات شهادیه‌اند و خود

أرواح روایح طیبه وجودیه اعیان ازلیه علیه می‌باشند.

در پیش دانستیم که طبیعت کلیه روحانیه یعنی صادر نخستین که رق منشور همه أرواح و مظاهر آنهاست حامل أرواح و مظاهر آنهاست. پس جمیع کلمات وجودیه که اعراف طیبه‌اند از رتبه فاعلیت نور خاتم پدید آمده‌اند و دانستی که این رتبه فاعلیت، متأخر از جهت عبودیت اوست که عبودیت جنبه قابلیت و انفعالیت دارد. پس چنانکه خداوند در نساء که رتبه امومت و قابلیت و انفعالیت دارند رتبه فاعلیت هم قرار داده است، در عالم شهادت نیز رسول الله (ص) را که از جهت عبودیتش قابل و منفعل بود، رتبه فاعلی داد که روایح طیبه کلمات وجودیه یعنی روایح تکوین که از عالم انفاس استشمام می‌شود، از روح و نور ختمی نیز اولا استشمام می‌شود، و چون طبیعت کلیه یاد شده حامل همه آنهاست پس نسبت به آنها ام است و از این طبیعت کلیه هم روایح تکوین استشمام می‌شود که فاعل منفعل است و چون طیب که بوی خوش است عرض است و عرض قائم به جوهر است، لذا طیب را پس از نساء آورد که بوی خوش از آن جوهر قابل منفعل و صاحب رتبه فاعلیت و واسطه در فیض استشمام می‌شود فافهم.

شیخ در مناقب در منقبت حضرت رسول (ص) می‌گوید: «أب الأکوان بفاعلیته و امّ الإمکان بقابلیته». و این عبارت شیخ در این مقام فصوص شرح و تفصیل آن است.

فراعی الدرجات التی للحقّ فی قوله رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ لاستوائه علیه باسمه الرحمن.

پس جناب رسول الله (ص) درجاتی را که برای حق است در فرموده‌اش: رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ که به اسم رحمن بر آن استواء دارد مراعات کرد.

عرش اشاره به نفس رحمانی است که معبّر به طبیعت کلیه است و رسول الله (ص) در حدیث مذکور مراعات درجات و مراتب را نمود، که درجات الهیه و مراتب کلیه که همه از آن حق است- رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ- مطابق حکمت بالغه الهی و علم عنایی او که يُدَبِّرُ الْأَمْرَ من السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ- به تعبیر فیلسوف الهی در نزول به ترتیب قاعده امکان اشرف و در صعود به ترتیب قاعده امکان أخس- نظم و نضد وجودی یافته‌اند، زیرا مراتب مطلقا نزولا و صعودا در مجرد و مادی محفوظ است و طفره مطلقا محال است. لذا اولین موجود مخلوق، عقل اول است که از آن تعبیر به آدم حقیقی می‌نمایند، سپس نفس کلیه است که نفوس ناطقه از آن ظاهر شده است و

۶۱۹

همچنین به ترتیب تا به آخرین مرتبه قوس نزول که همه نقوش بر طبیعت کلیه، یعنی عرش رحمانی‌اند و روح محمدی (ص) مظهر رحمانی است که رحمت او همه را فرا گرفت وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ. (انبیا: ۱۰۷).

فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية: و هو قوله تعالى وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ: و العرش وسع كلّ شيء و المستوى الرحمن، فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم كما بيّناه في غير موضع من هذا الكتاب، و في الفتوح المكي.

پس در آن چه که این عرش در بر دارد، چیزی که رحمت الهیه آن را نرسیده باشد نیست. این است معنی قول خدای تعالی: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: ۱۵۶) و عرش همه چیز را فرا گرفته است و مستوای رحمن است- الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى- پس به حقیقت این اسم رحمانی (یعنی به حقیقت این عرش) رحمت در عالم سریان یافت. چنانچه در چند موضع این کتاب و در فتوح مکی بیان کرده‌ایم.

و قد جعل الطيب الحقّ- تعالى- في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال الْخَبِيثاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثاتِ، وَ الطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّباتِ، أُولئِكَ مُبَرَّؤُنَ مِمَّا يَقُولُونَ.

حق تعالی طیب را در این التحام و پیوند نکاحی (واقع بین رجل و مرأه) در برائت عایشه قرار داد. (اشاره به واقعه افک دارد که معاندان حتی نسبت به عرض رسول الله (ص) پرده‌دری نمودند) که فرمود: الْخَبِيثاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثاتِ وَ الطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّباتِ (نور: ۲۶).

چه اینکه طیّب آنی است که او را طیب یعنی بوی خوش باشد. پس خداوند شهادت داد که عایشه طیبه است و خبث را از او نفی کرده است که فرمود:

أُولئِکَ مُبَرَّؤُنَ مِمَّا یَقُولُونَ چه اینکه نبی (ص) اطیب طیبین است و عایشه و باقی زوجات نبی اطیب طیباتند. پس پیغمبر (ص) و دیگر اولیای الهی از آن چه که ظالمان در حق زوجات و اعراض آنها می‌گویند مبرا هستند.«۱»

فجعل روائحهم طیّبهً و أقوالهم صادقهً: لأن القول نفس، و هو عین الرائحه فیخرج بالطیّب و الخبیث علی حسب ما یظهر به فی صوره النطق.

پس روایح طیبین (یعنی لوازم وجودی‌شان از اقوال و احوال و صفاتشان) را طیب (و اقوالشان) را صادق گردانید. زیرا قول، نفس است و نفس عین رایحه است که از طیّب و خبیث بر حسب آن چه از او ظاهر می‌شود چه صدق چه کذب در صورت نطق خارج می‌گردد.

غرض این است که نفس یعنی دم تا به مخارج نخورده است قول نمی‌شود بلکه محض دم و نفس بی‌رنگ و بی‌تعین است. پس قول همان نفس و دم است که تعین گرفته و به صورت حروف و کلمات درآمده است و دانستی که نفس رحمانی دم الهی است که خوشبوترین رایحه است و همچنین عقول و أرواح و نفوس، که هر تالی، از انفاس طیبه مقدم است.

فمن حیث إنّه إلهیّ بالاصاله کلّه طیب: فهو طیّب و من حیث ما یحمد و یذمّ فهو طیّب و خبیث.

پس از این حیث که نفس بالاصاله منسوب به حق تعالی است همه آن طیب است.

پس قول، همگی به این اعتبار طیّبند (که صفتی از صفات کمالیه الهیه‌اند) و از آن حیث که محمود و مذموم واقع می‌شوند (که قولی محمود است و قولی مذموم) به طیّب و خبیث منقسم می‌گردد.

فقال فی خبث الثوم هی شجره أکره ریحها و لم یقل أکرهها. فالعین لا تکره و إنّما یکره ما یظهر منها و الکراهه لذلک إمّا عرفا أو بعدم ملاءمه طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن کمال مطلوب و ما ثمّ غیر ما ذکرناه و لما انقسم الأمر إلی خبیث و طیّب کما قررناه، حبّب إلیه الطیب دون الخبیث.

رسول الله (ص) درباره خبث ثوم یعنی بدی سیر فرمود: «هی شجره اکره ریحها» و نفرمود «أکرهها» یعنی نفرمود که خود سیر را بد دارم چون عین مکروه واقع نمی‌شود و همانا مکروه آن چیزی است که از

عین ظاهر می‌گردد. از این جهت کراهت که از عین ظاهر می‌گردد یا به حسب عرف است یا به حسب ملایمت طبع یا غرض یا شرع یا به سبب نقص از کمال مطلوب و در واقع جز اینکه که گفتیم نیست و چون امر منقسم به خبیث و طیّب است چنانکه تقریر کردیم، طیب محبوب رسول الله (ص) گردانیده شد نه

خبیث.

و وصف النبیّ- ص- الملائکة بأنها تتأذی بالروائح الخبیثة لما فی هذه النشأة العنصریة من التعفین، فإنّه مخلوق من صَلْصالٍ من حَمَإٍ مَسْنُونٍ أی متغیّر الریح: فتکرهه الملائکة بالذات، کما أن مزاج الجعل یتضرر برائحة الورد و هی من الروائح الطیّبة.

فلیس الورد عند الجعل بریح طیبة.

و نبی (ص) ملائکه را وصف فرمود که از روایح خبیثه متأذی می‌شوند به خاطر تعفنی که در این نشئه عنصریه است. (و همین تعفن است که مبدأ کراهت ملائکه مر انسان راست) چه اینکه انسان مخلوق است من صَلْصالٍ من حَمَإٍ مَسْنُونٍ (حجر:

۲۶) یعنی بو گرفته و متغیّر الریح.

پس ملائکه (از جهت طهارت نشئه خودشان از عفونات و فضلات منتنه) انسان متغیر الریح را کراهت دارند (که خبیث است لذا مأمور شدیم به طهارت ثوب و بدن و دوام وضو، و مستحب شد استعمال بوهای خوش تا بین ما و ملائکه مناسبت حاصل شود و با طیبین بپیوندیم).

چنانکه مزاج جعل به بوی گل متضرر می‌شود. حال آن که بوی گل از بوهای خوش است. پس بوی گل در نزد جعل بوی خوش نیست.

و من کان علی مثل هذا المزاج معنی و صورة أضرّ به الحقّ إذا سمعه و سرّ بالباطل:

و هو قوله وَ الَّذِینَ آمَنُوا بِالْباطِلِ وَ کَفَرُوا بِاللَّهِ. و وصفهم بالخسران فقال أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ الَّذِینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ. فإنّه من لم یدرک الطیّب من الخبیث فلا إدراک له.

فما حبّب إلی رسول الله- ص- إلّا الطیّب من کلّ شیء و ما ثمّ إلّا هو.

و کسی که در معنی و صورت بر این مزاج جعلی است، چون حق را بشنود بدو زیان رساند و به باطل مسرور گردد. این معنی است که خداوند فرمود: وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْباطِلِ وَ كَفَرُوا بِاللَّهِ (عنکبوت: ۵۲) و آنان را به خسران وصف فرمود که گفت:

أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ زیرا کسی که طیّب و خبیث را ادراک نکند و تمیز ندهد اصلا ادراک ندارد. پس برای رسول الله (ص) محبوب گردانیده نشد مگر طیّب از هر چیز و این نیست مگر او.

و هل يتصور أن يكون فی العالم مزاج لا يجد إلّا الطيّب من كلّ شیء، لا يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا هذا لا يكون: فإنّا ما وجدناه فی الأصل الذی ظهر العالم منه

و هو الحقّ، فوجدناه يكره و يحبّ و ليس الخبيث إلّا ما يكره و لا الطيب إلّا ما يحبّ و العالم علی صورة الحقّ، و الإنسان علی الصورتين.

و آیا متصور است که در عالم مزاجی باشد که نیابد مگر طیّب از هر چیز را و خبیث را نشناسد یا متصور نیست؟ گفتیم که این نمی‌باشد چه اینکه ما نیافتیم آن را در اصلی که عالم از او ظاهر شد و آن اصل، حق تعالی است که او را یافتیم که چیزی را مکروه و ناخوش می‌دارد و چیزی را محبوب و خوش (خلاصه اینکه کاره و محب است) و خبیث نیست مگر آنی که مکروه است و طیّب نیست مگر آن چه که محبوب است و عالم بر صورت حق است و انسان بر دو صورت است (هم مخلوق است بر صورت حق هم بر صورت عالم).

فلا يكون ثم مزاج لا يدرک إلّا الأمر الواحد من كلّ شیء، بل ثم مزاج يدرک الطيب من الخبيث، مع علمه بأنّه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق، فيشغله إدراک الطيب منه عن الإحساس بخبثه، هذا قد يكون.

پس در واقع مزاجی نیست که از هر چیز تنها یک امر را ادراک کند (یا فقط طیّب را ادراک کند و یا فقط خبیث را) بلکه در واقع مزاجی است که طیّب را از خبیث ادراک می‌کند و تمیز می‌دهد با اینکه عالم است که آن به حسب ذوق ظاهر خبیث است و بغیر ذوق طیّب است که او را ادراک طیّب آن از احساس به خبیث آن باز می‌دارد.

چنانکه از بعضی از مشایخ بلکه روایت دارد از حضرت عیسی علیه السلام با مریدان یا حواریون گذارشان به مرداری افتاد که آن بعض یا حضرت عیسی گفت این جیفه چه دندان سفیدی دارد.

این می‌شود (یعنی ممکن است که امری مانند جیفه در نظر شخصی به دو لحاظ مذکور خبیث و طیّب باشد).

و أمّا رفع الخبث من العالم- أی من الکون- فإنّه لا یصح و رحمهٔ الله فی الخبیث و الطیّب و الخبیث عند نفسه طیّب و الطیّب عنده خبیث. فما ثم شیء طیّب إلّا و هو من وجه فی حقّ مزاج ما خبیث، و کذلک بالعکس.

اما رفع خبیث از عالم صحیح نیست (عالم یعنی عالم عنصری چه اینکه طبایع مختلف است چیزی با طبیعتی ملایم است و همان چیز با طبیعت دیگر غیر ملایم است.

چنانکه لعاب دهان انسان برای انسان طیّب است و برای حیّه سم است.

و رحمت الهی در خبیث و طیّب هر دو حاصل است. (و اگر این رحمت نمی‌بود هیچ یک از خبیث و طیّب موجود نمی‌شد چه وجود، عین رحمت است) و خبیث در نزد خود طیّب است و طیّب در نزد او خبیث است (چه اینکه هر چیزی دوست ندارد مگر خویشتن را و آن چه را که مناسب با اوست. نه آن چه را که مضاد اوست). پس در واقع هیچ طیّبی نیست مگر آن که آن به وجهی در حق مزاجی خبیث است و همچنین بالعکس.

اسرار نماز

و أمّا الثالث الذی به کملت الفردیهٔ فالصلاهٔ.

فقال و جعلت قرهٔ عینی فی الصلاهٔ لأنّها مشاهدهٔ: و ذلک لأنّها مناجاهٔ بین الله و بین عبده کما قال: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ.

اما مورد سوم که فردیت بدان کامل شد صلات است.

شیخ شروع به بیان حکمت صلات کرده است که این فص را در همین سه امر گذرانده است. حدیث مذکور چنین است که حبّب إلیّ من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و جعلت قرهٔ عینی فی الصلات. لکن رسول خدا (ص) به قرینه «جعلت قرهٔ عینی فی الصلاهٔ». کلمه «الصلاهٔ» را ذکر نفرمود و از ذکر آن بدین جمله اکتفا نمود.

پس گفت: «جعلت قرة عینی فی الصلاة» زیرا «صلاة» مشاهده است (یعنی سبب مشاهده است و مشاهده محبوب قره عین محب است) زیرا صلات مناجات میان الله تعالی و عبد اوست. چنانکه فرمود: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (بقره: ۱۵۲).

و در حدیثی رسول الله (ص) فرمود: «المصلی یناجی ربّه».

و هی عبادة مقسومة بین الله و بین عبده بنصفین: فنصفها للّٰه و نصفها للعبد کما ورد فی الخبر الصحیح عن الله تعالی أنّه قال «قسّمت الصلاة بینی و بین عبدی نصفین: فنصفها لی و نصفها لعبدی و لعبدی ما سأل». یقول العبد بِسْمِ الله الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. یقول الله ذکرنی عبدی. یقول العبد: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ. یقول الله حمدنی عبدی. یقول العبد: الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. یقول الله أثنی علیّ عبدی. یقول العبد مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ:

یقول الله مجّدنی عبدی: فوّض إلیّ عبدی. فهذا النصف کلّه للّٰه تعالی خالص.

و صلاة عبادت مقسوم بین الله و بین عبد است به دو نصف: پس نصفی از آن برای خدا و نصفی برای بنده است، چنانکه در خبر صحیح آمده است که حق تعالی فرمود: من

صلاة را بین خودم و بین عبد خودم دو نصف نمودم. نصف آن برای من و نصف آن برای عبد من است. و مر عبد مراست آن چه را که درخواست کند. عبد می‌گوید: بِسْمِ الله الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. خداوند می‌گوید: عبدم مرا یاد نمود. عبد می‌گوید: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ. خداوند می‌گوید: عبدم مرا ستایش نمود. عبد می‌گوید: الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ خداوند می‌گوید: عبدم مرا ثنا نمود. عبد می‌گوید: مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. خداوند می‌گوید: عبدم مرا بزرگ داشت و خویشتن را به من تفویض نمود. این نصف همگی خالص برای خداست.

ثم یقول العبد: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، یقول الله هذه بینی و بین عبدی و لعبدی ما سأل. فأوقع الاشتراک فی هذه الآیة. یقول العبد: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لا الضَّالِّينَ، یقول الله فهؤلاء لعبدی و لعبدی ما سأل. فخلص هؤلاء لعبده کما خلص الأول له تعالی.

سپس عبد می‌گوید: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. خداوند می‌گوید: این بین من و بین بنده من است و مر عبد مراست هر چه که بخواهد. پس خداوند در این آیه بین خود و بنده‌اش اشتراک قرار داد. بنده می‌گوید: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ تا وَ لا الضَّالِّينَ. خدای تعالی می‌فرماید: اینها برای عبد من است و مر عبد

مراست آن چه را که بخواهد. پس اینها را خالص برای عبد خود قرار داد. چنانکه نصف اول را خالص برای خودش قرار داد.

فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد للّه ربّ العالمین، فمن لم یقرأها فما صلّی الصلاة المقسومة بین الله و بین عبده.

از این کلام، وجوب قرائت حمد دانسته می‌شود. پس کسی که آن را قرائت ننماید صلات مقسوم میان الله و عبدش را به جای نیاورده است.

چنانکه رسول الله (ص) فرمود: لا صلاة الّا بفاتحة الکتاب. و از این حدیث نیز فردیت لازم آید. چه قسم اول خالص حق و قسم دوم مشترک بین او و عبد و قسم سوم خالص عبد است و نیز از این حدیث لازم آید که بِسْمِ الله الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ جزء فاتحه است، (چنانکه حق هم این است که بِسْمِ الله الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ جزء هر سوره قرآن است).

و لمّا کانت الصلاة مناجاة فهی ذکر، و من ذکر الحقّ فقد جالس الحقّ و جالسة الحقّ،

فإنّه صحّ فی الخبر الإلهی أنّه تعالی قال أنا جلیس من ذکرنی و من جالس من ذکره و هو ذو بصر حدید رأی جلیسه، فهذه مشاهدة و رؤیة.

فان لم یکن ذا بصر لم یره.

و چون صلات مناجات است (چنانکه رسول الله فرمود: المصلی یناجی ربه). پس صلات ذکر حق است و کسی که ذکر حق کند همنشین حق است و حق هم همنشین اوست. چنانکه در خبر الهی صحیح آمده است که خداوند فرمود: «انا جلیس من ذکرنی»«۱» و کسی که همنشین است با کسی که ذاکر اوست و ذاکر صاحب چشم تیزبین است، جلیس خود را می‌بیند و الا جلیس او نیست. (لذا امیر علیه السلام فرمود: «لم اعبد ربّا لم اره». پس صلات مشاهده و رؤیت است.

یعنی مشاهده عیانی روحانی و شهود روحی در مقام جمعی است و رؤیت عینیه در مظاهر فرقی که عبارت از مواد اعیان موجوده روحانی و جسمانی است. خلاصه اینکه مشاهده در مقام جمعی است و رؤیت در مظاهر فرقی.

و اگر مصلی صاحب بصر و عرفان نباشد (که حق است که برای هر چیز و از هر چیز متجلی است) حق را نمی‌بیند.

فمن هنا یعلم المصلّی رتبته هل یری الحقّ هذه الرؤیة فی هذه الصلاة أم لا. فإن لم یره فلیعبده بالإیمان کأنّه یراه فیخیله فی قبلته (قبله- خ) عند مناجاته (فیجعله فی قلب مناجاته- خ) و یلقی السّمع لما یردّ به علیه من الحقّ.

پس از اینجا مصلی رتبه خود را می‌داند که آیا در این صلات حق را این رؤیت عیانیه نموده است یا نه. اگر چنین رؤیتی ندارد خدا را عبادت نماید به ایمان که کأنّ او را می‌بیند (چنانکه مؤمنان محجوب عبادت می‌کنند). پس هنگام مناجات با خدا او را در قبله خود انگارد و سمع را إلقاء کند. یعنی گوش فرادهد بدانچه که از حق بر او وارد و فائض می‌شود که واردات روحانی به معانی غیبیه است.

فإن کان إماما لعالمه الخاص به و للملائکة المصلّین معه- فإنّ کلّ مصلّ فهو إمام بلا شک، فإنّ الملائکة تصلی خلف العبد إذا صلّی وحده کما ورد فی الخبر- فقد حصل له رتبة الرسول فی الصلاة و هی النیابة عن الله.

پس اگر امام یعنی پیش نماز عالم خاص به خود باشد و امام برای ملائکه با او باشد، چه اینکه هر مصلی بدون شک امام است، چه اینکه ملائکه در خلف عبد که به تنهایی نماز می‌خواند نماز می‌خوانند- چنانکه در خبر وارد شده است- پس برای چنین کس که امام است رتبه رسول در صلات حاصل شد (چه اینکه امامت مردم از مراتب رسول است و امامت (که قیام به حقوق عباد و از شئون حق است) نیابت از حق تعالی است.

و إذا قال سمع الله لمن حمده، فیخبر نفسه و من خلفه بأن الله قد سمعه فیقول الملائکة و الحاضرون ربّنا و لک الحمد، فإنّ الله قال علی لسان عبده سمع الله لمن حمده، فانظر علوّ رتبة الصلاة و إلی أین تنتهی بصاحبها.

و چون مصلی می‌گوید: «سمع الله لمن حمده» خویشتن را و کسانی را که خلف او هستند اخبار می‌کند به اینکه حق تعالی حمد حامدان را شنیده است. پس ملائکه و حاضران می‌گویند: «ربّنا و لک الحمد». پس همانا سخن حق تعالی بر لسان عبد مانند شجره طور سیناست که آن جا «إِنِّی أَنَا الله» می‌گوید و در اینجا اخبار می‌کند که «سمع الله لمن حمده». پس بنگر علو رتبه صلات را و اینکه در نهایت امر، صاحب خود یعنی مصلی را به کجا می‌کشاند.

فمن لم یحصّل درجة الرؤیة فی الصلاة فما بلغ غایتها و لا کان له فیها قرّة عین لأنّه لم یر من یناجیه، فان لم یسمع ما یرد من الحقّ علیه فیها فما هو ممن أَلْقَی السَّمْعَ و لا سمعه و من لم یحضر فیها مع ربّه مع کونه لم یسمع و لم یر، فلیس بمصلّ اصلا و لا هو ممن أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ.

پس کسی که درجه رؤیت یاد شده را در نماز تحصیل ننماید به غایت مطلوب صلات نرسیده است و برای او در نماز قرۀ عین نمی‌باشد، زیرا او نمی‌بیند کسی را که با او مناجات می‌کند، پس اگر نشنود آن چه را که از حق بر او در نماز وارد می‌شود (یعنی واردات روحانی و معانی غیبیه را که از حق تعالی بر او فایض می‌شود نمی‌شنود) پس القای سمع نکرده است و واردات غیبیه را از حق نشنیده است و کسی که در نماز حضور ندارد یا اینکه نشنیده است و ندیده است اصلا نماز گزار نیست و از کسانی که القای سمع کردند و شهیدند نیست.

کسی که نه شهود روحانی دارد و نه رؤیت عیانی قلبی یا مثالی یا خیالی، خلاصه اینکه هیچ گونه شهود و حضور ندارد مصلی نیست.

۶۲۷

مصلی را مراتب است، اعلای آن مجالست مذکور است و ادنای آن اعبد الله کانّک تراه که یک مرحله إحسان است که در ابتدای فص لقمانی گفتیم و باز هر یک از این اعلی و ادنی را مراتب و درجات است که به یاد خدا بودن یعنی همان ذکری که فرمود:

انا جلیس من ذکرنی مراتب دارد. خداوند سبحان فرمود: وَ لا تُطِعْ من أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا (کهف: ۲۸) و این ذکر را مراتب است: یکی به زبان ذاکر است و به دل غافل و دیگری به زبان ذاکر و به دل حاضر و دیگری ذکر قلبی خود را می‌شنود که مطابق حالات او گاهی قلب او «لا اله الا الله» و گاهی الله و گاهی یا هو و گاهی هو و گاهی به اذکار دیگر و حتی گاهی به نگاه کردن خاتم و دیگر اولیاء الله گویاست.

بدان مطابق خبر وارد شده- که شیخ بدان تذکر داد- که هر مصلی امام است، حتی تنها هم نماز می‌خواند ملائکه به امامت او با او نماز می‌خوانند وجه صیغه متکلم مع الغیر بودن إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ و ضمیر جمع اهْدِنَا دانسته می‌شود.

وجه دیگر که در همین گفته آمد این که صیغه‌های مذکور به لحاظ قوای نفس است.

وجه دیگر مطلبی است که فخر رازی در تفسیر کبیرش از راه تبعیض صفقه و عدم جواز آن در شریعت محمدیه (ص) مطرح کرده است و شیخ بهایی آن را در اول کشکول نقل کرده است و اقوال دیگر نیز گفته‌اند.

و ما ثمّ عبادهٔ تمنع من التصرف فی غیرها- ما دامت- سوی الصلاهٔ.

و در واقع عبادتی که تا آن عبادت باقی و ثابت است مانع در تصرف غیر خود بشود وجود ندارد مگر صلات.

یعنی در عبادات دیگر انسان می‌تواند که در غیر آن عبادت تصرفی بنماید و دستی داشته باشد مثل صوم و طواف و اعتکاف و غیرها. اما در صلات به هیچ کار دیگر نمی‌تواند اشتغال داشته باشد.

و ذکر الله فیها أکبر ما فیها لما تشتمل الصلاهٔ علیه من أقوال و أفعال- و قد ذکرنا صفهٔ الرجل الکامل فی الصلاهٔ فی الفتوح المکیهٔ کیف یکون.

و ذکر خداوند در نماز بزرگترین چیزی است از اقوال و افعال که صلات شامل آنهاست (یعنی آن چه را که صلات شامل آن است هیچ یک به بزرگی ذکر الهی نیست) و

ما در فتوح مکیه صفت رجل کامل در صلات را ذکر کرده‌ایم.«۱»

در مباحث پیش در ذیل فصوص گذشته دانستیم که قرب فرایض بالاتر از قرب نوافل است. قرب نوافل تدنی است و قرب فرایض تدلی ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّی (نجم: ۸) که تدلی بعد از تدنی است. زیرا طفره مطلقا محال است و قرب از تدنّی که دنو و تقرب است و نتیجه و ثمره نوافل است به تدلّی که آویخته شدن و ملتزم بودن و ثمره فرایض است منتهی می‌گردد و صلات هم قرب نوافل را داراست و هم قرب فرایض را. در قرب نوافل خداوند سبحان فرمود: من چشم و گوش و دست و زبان عبد می‌شوم و در قرب فرایض فرمود: زبان و چشم و گوش و دست و پای عبد، زبان و چشم و گوش و دست و پای من می‌شود. که لسان عبد لسان الله می‌گردد و عین او عین الله و ید او ید الله. پس آن گاه که مصلی می‌گوید: سمع الله لمن حمده لسان او در این قرب آلت قول حق گردید، یعنی عبد به قرب فرایض نایل آمده است.

بدان که نماز عبادت جمعی دارد. کلیه عبادات تکوینیه موجودات را حائز است به تفصیلی که در نکته ۱۰۳ کتاب هزار و یک نکته گفته‌ایم و جناب شیخ بهایی نیز در آخر کشکول«۲» چند سطری در همین موضوع آورده است که صلات جامع انواع عبادات نفسانی و بدنی می‌باشد.

لان الله تعالی یقول إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ، لأنه شرع للمصلّی إلّا یتصرف فی غیر هذه العبادة ما دام فیها و ما دام یقال له مصلّ.

اینکه گفتیم صلات تنها عبادتی است که مانع از تصرف در غیر او است از آن روست که خداوند فرمود: إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ (عنکبوت: ۴۵).

یعنی از اشتغال به غیر حق چه آن امر در حال غیر صلات مباح باشد یا نباشد که مراد از منکر است و فحشاء یعنی مناهی، پس منکر اعم از فحشاء است.

زیرا برای مصلی مشروع و مفروض شده است که تا در نماز است و تا به او مصلی گفته می‌شود در غیر این عبادت تصرف نکند.

وَ لَذِکْرُ الله أَکْبَرُ یعنی فیها أی الذکر الذی یکون من الله لعبده حین یجیبه فی سؤاله و الثناء علیه أکبر من ذکر العبد ربّه فیها، لأن الکبریاء للّه تعالی.

و لذلک قال: وَ الله یَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ. و قال أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ. فالقاؤه السمع هو لما یکون من ذکر الله إیّاه فیها.

و ذکر الله در صلات أکبر است. یعنی ذکری که از خداوند برای عبدش می‌باشد هنگامی که سؤالش را اجابت می‌نماید و ثنایش بر او بزرگتر است از ذکر عبد، رب خود را در صلات. زیرا کبریاء حق تعالی راست.

غرض این است که خداوند سبحان فرمود: وَ لَذِکْرُ الله أَکْبَرُ که عبادت هم شامل است ذکر خداوند عبد را و هم ذکر عبد خدا را بنا بر وجه اول معنی چنین است که ذکر خداوند عبد را بزرگتر است از ذکر عبد خدا را و به وجه دوم این است که در میان افعال و اقوال نماز، ذکر خداوند از همه بزرگتر است.

از این جهت که گفتیم مراد از ذکر، ذکر خداوند است عبدش را. خداوند سبحان فرمود. وَ الله یَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ (عنکبوت: ۴۵) و فرمود: أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ (ق: ۳۷) چه القای عبد سمع را گوش فرادادن اوست مر آن چه را یعنی ذکر الله تعالی عبد را در نماز.

و من ذلک أنّ الوجود لمّا کان عن حرکة معقولة نقلت العالم من العدم إلی الوجود عمّت الصلاة جمیع الحرکات.

و از این جهت که صلات مشتمل بر اسرار است چون وجود از حرکت معقوله است.«۱»

به این حرکت عالم از عدم یعنی از ثبوت علمی به وجود خارجی منتقل شد، صلات جمیع حرکات را شامل است.

یعنی حرکت نباتی و حرکت حیوانی و حرکت انسانی که نبات به قیاس به انسان منکوس است که سرنگون است یعنی سر به سوی زمین دارد و انسان نسبت به نبات مستقیم است که سرش به سوی آسمان است. انسان و نبات را در کنار هم قیاس کنیم آنها را دو فرد نامی مقابل هم می‌بینیم که هر یک نسبت به دیگری منکوس است که آسمان درخت، زمین انسان است و زمین درخت، آسمان انسان و حیوان غیر انسان در میان این دو، حرکت افقی دارد چه حرکت نبات و حیوان مستقیم است. هر چند که نسبت به یک دیگر منکوسند و چون از ابتدای قوس صعودی حرکت را در نظر بگیریم

می‌بینیم که طبیعت در حرکت است تا به نبات و سپس به حرکت افقی حیوان در باب الأبواب که انسان است حرکت می‌کند و ارتقا می‌نماید و اعتلای وجودی کسب می‌کند باید در ادراک این مطلب تلطیف سرّ و تصفیه خاطر و تجرید فکر به کار آورد.

و هی ثلاث: حرکة مستقیمة و هی حال قیام المصلّی، و حرکة افقیة و هی حال رکوع المصلّی، و حرکة منکوسة و هی حال سجوده. فحرکة الإنسان مستقیمة، و حرکة الحیوان أفقیة، و حرکة النبات منکوسة، و لیس للجماد حرکة من ذاته: فإذا تحرک حجر فإنّما یتحرک بغیره.

و آن حرکات سه قسم است. یکی حرکت مستقیم است. که حال قیام مصلی است و یکی حرکت افقی است و آن رکوع مصلی است و یکی حرکت منکوس است و آن حال سجود مصلی است. چه حرکت انسان مستقیم است و حرکت حیوان افقی است و حرکت نبات، منکوس است و جماد را از خودش حرکت (محسوس) نیست. پس اگر سنگی حرکت کرد حرکتش به سبب غیر اوست (به کتاب ما «گشتی در حرکت» رجوع شود).

و أمّا قوله «و جعلت قرة عینی فی الصلاة- و لم ینسب الجعل إلی نفسه- فإنّ تجلّی الحقّ للمصلّی أنّما هو راجع إلیه تعالی لا إلی المصلی.

فإنّه لو لم یذکر هذه الصفة عن نفسه لأمره بالصلاة علی غیر تجلّ منه له.

اما آن که رسول الله (ص) فرمود: «و جعلت قرة عینی فی الصلاة».

این سخن در بیان حکمت این کلام رسول الله است که چند حکمت در آن بیان شد.

یکی حکمت تثلیث بود، دیگر حکمت تقدیم نساء دیگر حکمت طیب، دیگر حکمت صلات، و اینک حکمت آن که فرمود: «جعلت قرة عینی فی الصلاة».

اینکه جعل را به خود نسبت نداد، برای این است که تجلی حق برای مصلی راجع به حق تعالی است نه به مصلی.

مقصود این است که «جعلت» به صیغه مجهول است یعنی قرة عین من در صلات قرار داده شد. پیامبر (ص) نفرمود من قرار دادم مثلا «جعلت» به صیغه متکلم ماضی و یا «أجعل» به صیغه متکلم مضارع نفرمود. بلکه به صیغه مجهول جعل را به خداوند نسبت داد.

چه اینکه حق تعالی اگر به لسان نبی خود این صفت را از خودش ذکر نفرموده بود

باید عبد را امر به صلات بدهد بدون اینکه تجلی‌یی از حق برای عبد باشد.

یعنی چون فرمود: «جعلت» که نماز را قرة عین عبد قرار داده باشد. پس در نماز مطلقا شهود و رؤیت هست. خلاصه سیاق عبارت به صیغه مجهول مفادش این است که اقتضای طبیعت و فطرت نماز سبب قرة عین بودن عبد است که عبارت است از شهود حق تعالی به تجلیات حق. اما اگر مثلا می‌فرمود «جعلت انا قرة عینک فی الصلاة».

مفادش این است که تو را چنین دستور داده‌ام و بهره تو از آن این است که دیگر مفید معنای اول نمی‌بود.

فلمّا کان منه ذلک بطریق الامتنان، کانت المشاهدة بطریق الامتنان. فقال و جعلت قرة عینی فی الصلاة، و لیس، إلّا مشاهدة المحبوب التی تقرّ بها عین المحبّ، من الاستقرار:

فتستقر العین عند رؤیته فلا ینظر معه إلی شیء غیره فی شیء و فی غیر شیء.

پس چون این تجلی از حق تعالی به طریق امتنان است مشاهده به طریق امتنان است. پس فرمود: «و جعلت قرة عینی فی الصلاة» و قرة عین عبد نیست مگر مشاهده محبوب که به آن مشاهده عین محب

قرار می‌گیرد که قرهٔ عین از استقرار است که عین در نزد رؤیت محبوب در شیء و در غیر شیء استقرار می‌گیرد و همراه نظر به محبوب به غیر او نمی‌نگرد.

قررهم از باب منع یمنع آمد و هم از باب ضرب یضرب چون فرّ یفرّ چنانکه أبواب ثلاثی مزید فیه که مشهور آن ده باب است هر یک مفید معنای خاصی هستند. همچنین أبواب ششگانه ثلاثی مجرد هر یک مفید معنای خاصی هستند که برای تحصیل معانی مختلفه مصدر را بدان أبواب نقل می‌دهند. ماده قرر در باب اول به معنی سرور است. که قره مصدر او یعنی خنکی و سرور که قرهٔ العین یعنی آن چه بدان خنکی چشم دست دهد.

در باب دوم به معنی قرار است که شیخ قرهٔ العین را از این باب دانسته است و آن را به استقرار تفسیر کرده است که محب از دیدن محبوب استقرار می‌یابد و چشم او به این سوی و آن سوی نمی‌نگرد. یعنی دیده به محبوب می‌گشاید و بس و آن که فرمود: نه در شیء و نه در غیر شیء، یعنی چه اینکه محبوب را در صورتی از صور مجالی ببینند، چنانکه موسی در صورت نار دید و چه در غیر شیء یعنی در تجلیات ذاتیه ذوقیه

معنویه.«۱»

و لذلک نهی عن الالتفات فی الصلاهٔ از این جهت که قرهٔ عین به معنی استقرار عین محب است، در نماز از التفات (این سو و آن سو نگریستن) نهی شده است.

در روایات ما آمده است که در نماز به خصلت این سه حیوان که آهو و شتر و سگ باشند نباشید غرض این است که آهو بسیار با هوش است و به سرعت علف را از زمین می‌گیرد و در هنگام جویدن آن سر به بالا دارد و متوالیا به این سوی و آن سوی می‌نگرد. پس التفات یعنی نگاه کردن به این طرف و آن طرف را نهی فرمودند که در نماز چون آهوان التفات به یمین و یسار نداشته باشیم و شتر در خوابیدن پیداست که خیلی به تأنی اول دستهایش را خم می‌کند و به زمین زانو می‌زند یکی پس از دیگری و سپس پاهایش را و بدنش را متعاقبا بر زمین می‌گذارد، به ما نهی فرمودند که در هنگام سجود مانند شتر به سجده نیاییم که دلالت بر کسالت و خستگی دارد بلکه مستحب است که یک باره از حال قیام به سجده هوی کنیم و به خاک بیفتیم. البته این دستور استحبابی برای مرد است برای زن مستحب است که ابتدا بنشیند و پس از آن که نشست به سجده رود و وجه آن معلوم است. اما آن حیوان سوم کلب است که شرع مقدس نهی فرمود که در نشستن در حال نماز مانند کلب اقعاء نداشته باشیم و متورکا بنشینیم.

فإنّ الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه. بل لو كان محبوب هذا الملتفت، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه.

چه اینکه التفات چیزی است که شیطان آن را از نماز عبد اختلاس می‌کند و او را از مشاهده محبوبش محروم می‌نماید (خواه التفات قلبی باشد خواه حسی) بلکه اگر حق محبوب این ملتفت بود در نماز خود به غیر قبله خود روی نمی‌گرداند. یعنی وجه محبوب در قبله مصلی مشاهد اوست و مصلی وجه خود را از روی محبوب بر نمی‌گرداند.

و الإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا، فإنّ الإنسان عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقى مَعاذِيرَهُ فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه،

لأنّ الشيء لا يجهل حاله فإنّ حاله له ذوقي.

و انسان حال خود را در نفس خود می‌داند که آیا در این عبادت خاصه به این مثابت هست یا نیست. چه اینکه بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقى مَعاذِيرَهُ (قیامت:

۱۵- ۱۴) یعنی انسان به خویشتن آگاهی دارد و بر خود بصیر و بیناست هر چند همه عذرهای خود را إلقاء کند و پیش بکشد. یعنی ممکن است در کاری برای تبرئه خویش عذرهای گوناگون اظهار بدارد و عذرهایش را به دیگران إلقاء کند ولی با همه إلقاء معاذیر خودش می‌داند که چکاره است. هر چند دیگران از إلقاء معاذیرش او را معذور بدارند.

پس انسان کذب خود را از صدق خود در نفس خود می‌شناسد. زیرا شیء از حال خود جاهل نیست. چه حال او برای او ذوقی، یعنی وجدانی است.

ثم إن مسمّى الصلاة له قسمة أخرى: فإنّه تعالى أمرنا أن نصلّي له و أخبرنا أنّه يصلّي علينا.

سپس گوییم مسمای صلات، یعنی خود صلات را به طور عام و مشترک قسمت دیگر است. چه اینکه به ما فرمود برای او نماز بخوانیم و به ما اخبار فرمود که او نیز بر ما نماز دارد.

صلات از جانب خداوند درود و رحمت است و از ملائکه نور و رحمت است که انسان را از ظلمات به نور می‌کشانند. حق سبحانه فرمود: هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ من الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ كانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً (أحزاب: ۴۳).

فالصلاة منّا و منه، فإذا كان هو المصلّى فإنّما يصلى باسمه الآخر.

پس صلات هم از ماست و هم از او. پس در صورتى كه مصلى حق تعالى باشد به اسم شريف الآخر بر عبد صلات (يعنى رحمت و درود) مى‌فرستد.

صلات كه در فارسى به نماز ترجمه شد مانند خود كلمه نماز هم به معنى نماز شرعى است و هم براى مجرد دعا. چنانكه كلمه نماز در اصل زبان فارسى به معنى مطلق دعاست كه فعلا بر اين دعاى مخصوص كه صلات مشروع است اطلاق مى‌شود.

حافظ فرمايد:

هر آن كسى كه در اين حلقه نيست زنده به عشق

بر او چو مرده به فتواى من نماز كنيد

يعنى در حق او دعا كنيد كه اين بيچاره دل مرده زنده دل گردد و از خواب غفلت بيدار شود كه به قول سعدى:

زنده دلا مرده ندانى كه كيست

آن كه ندارد به خدا اشتغال

فيتأخر عن وجود العبد: و هو عين الحقّ الذى يخلقه العبد فى قبلته بنظره الفكرى أو بتقليده و هو الإله المعتقد.

چه اينكه حق تعالى متأخر از وجود عبد است و اين حق متأخر عين حقى است كه عبد او را در قبله خويش به نظر فكرى خود يا به تقليدش از ديگرى خلق مى‌كند. اين حق متأخر اله معتقد است، (معتقد به صيغه اسم فاعل) يعنى معتقد عبد مصلى است.

مصلى به حسب لغت بر آن اسبى كه در ميدان اسب دوانى و سباق تابع مجلّى است (نيز اطلاق مى‌شود). در اسب دوانى اسبها را ده قسم كرده‌اند كه اول آنها مجلّى و بعد از آن مصلى و آخر همه فسكل و يكى مانده به آخر يعنى قبل از فسكل قاشور است كه در اين سه بيت نصاب الصبيان به ترتيب آمده است.

ده اسبند در تاختن هر یکی را

به ترتیب نامی است روشن

إلخ و اینکه حق تعالی مصلی ما باشد از آن روست که به صور استعدادهای ما برای ما متجلی است و به همین عنوان که تجلیات و رحمتها و فیوضات الهی باید از قابلیت و استعداد عبد بر او فایض بشود، اطلاق تأخر حق تعالی- که مصلی عبد است- بر وجود عبد شده است. در دنباله این سخن شیخ گفته است حق تعالی در قبله عبد است که به نظر فکری عبد، به این معنی و دقیقه که گفتیم مخلوق عبد می‌باشد و اگر عبد، خود صاحب رأی و فکر نباشد به تقلید از غیرش که صاحب نظر است اله معتقد (به فتح) او در قبله اوست و شک نیست که اعتقاد تابع وجود معتقد (بالکسر) است و چون مصلی به معنی مذکور تابع مجلّی است. لذا شیخ گفته است که رب مصلی به اسم آخر در بنده تجلی می‌کند و صلات و رحمت می‌فرستد.

و یتنوع بحسب ما قام بذلک المحل من الاستعداد کما قال الجنید حین سئل عن المعرفة باللّه و العارف فقال: «لون الماء، لون إنائه». و هو جواب سادّ أخبر عن الأمر بما هو علیه.

و این اله معتقد (به فتح) به حسب استعداد محل که عبد است متنوع است (هر کسی از ظن خود شد یار من) چنانکه وقتی از جنید درباره معرفت باللّه و عارف سؤال شد، در

جواب گفت «لون الماء لون إنائه». این قول جنید جوابی محکم است که از واقع و نفس الامر آن چنان که هست اخبار کرده است.

فهذا هو الله الذی یصلی علینا و إذا صلّینا نحن کان لنا الاسم الآخر فکنّا فیه کما ذکرناه فی حال من له هذا الاسم.

پس این اله (معتقد که متجلی به صور استعدادات در عقاید است کسی است که در صورت اسم آخرش) بر ما صلات می‌فرستد (و به لحاظ مذکور از ما متأخر است) و چون ما نماز می‌خوانیم برای ما اسم آخر حاصل است. یعنی متحققیم به آخریت و دارای اسم آخریم. پس ما در این مقام و تجلی در حال کسی- یعنی حق تعالی- هستیم که او را این اسم شریف می‌باشد (یعنی چنانکه در صلات اولی خداوند آخر بدان معنی بود ما نیز در نماز متحقق به اسم آخریم).

فنکون عنده بحسب حالنا، فلا ینظر إلینا إلّا بصورة ما جئناه بها فإن المصلی هو المتأخر عن السابق فی الحلبة.

پس ما در نزد حق تعالی به حسب احوال خودمان هستیم. پس حق سبحانه به ما نظر نمی‌کند (و تجلی نمی‌فرماید) مگر به صورت استعدادی که ما بدان صورت (به حسب کمال و نقص خودمان و مراتب و درجات و سعه و ضیق استعداد و قابلیت خودمان) در پیشگاه حق سبحانه قرار گرفته‌ایم. چه اینکه مصلّی در میان حلبه (یعنی گروه اسبان رهان و گروه اسبانی که به جهت دوانیدن جمع کنند) متأخر از سابق که مجلّی است می‌باشد.

و قوله كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ أی رتبته فی التأخر فی عبادته ربّه، و تسبیحه الذی یعطیه من التنزیه استعداده.

و خداوند فرمود: كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ (نور: ۴۱) یعنی همه رتبه خودشان را در عبادت رب خود و تسبیح خداوند که استعداد آنها عطا می‌کند و ایجاب می‌نماید دانسته‌اند.

یعنی دانسته‌اند که صلات از همان مصلی است که تأخر در او مأخوذ است و می‌دانند که صلات آنان در رتبه متأخر است از صلات ربشان. زیرا تا خداوند موجودی را صلوات نفرستد یعنی رحمت وجودیه به او عطا نکند که به این رحمت وجودی از ظلمت عدم خارج می‌شود استعداد و قابلیت برای صلات رب خود را پیدا نمی‌کند.

صلات خداوند رحمت رحمانی اوست پیش از وجود عبد و رحمت رحیمی اوست، پس از وجود عبد و قابلیت یافتن او. پس خداوند سبحان هم مصلّی است که صلات و رحمت وجودیه عطا فرمود و عبد را خلق کرد و هم مصلّی است که به فراخور استعداد عبد مصلّی برای او تجلی می‌کند.

آن یکی جودش گدا آرد پدید

و ان دگر بخشد گدایان را مزید

مصراع اول اشارت به رحمت رحمانی و مصراع دوم اشارت به رحمت رحیمی است.

فما من شی‌ء إلّا و هو یسبّح بحمد ربّه الحلیم الغفور و لذلک لا نفقهٔ تسبیح العالم علی التفصیل واحدا واحدا.

پس هیچ چیزی نیست مگر آن که به حمد ربّ حلیم غفور خود تسبیح می‌کند از این روی ما تسبیح یک یک افراد عالم را بتفصیل نمی‌فهمیم.

اشاره است به کریمه: وَ إِنْ من شَیْ‌ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ إِنَّهُ کانَ حَلِیماً غَفُوراً (إسراء: ۴۴) حلیم کسی است که عجله به عقوبت نمی‌کند و در واقع متنزل به رتبه کسی که دون اوست می‌گردد. حقیقت حلیم یعنی این تنزل، ظهور حق تعالی است به صور أشیاء برای اظهار کمال خود و غفور، ساتر ذنوب است. پیشتر گفتیم که سیئات محبوبان را به حسنات تبدیل می‌کند و به یک معنی حق تعالی غفور است.

یعنی ساتر آن تنزل است به این وجه که خود أشیاء حجابند. هر چند که أشیاء تعینات شئونند فتدبّر.

و ثمّهٔ مرتبهٔ یعود الضمیر علی العبد المسبّح فیها و هی فی قوله وَ إِنْ من شَیْ‌ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ فالضمیر الذی فی قوله «بحمده» یعود علی الشیء أی بالثناء الذی یکون علیه کما قلناه فی المعتقد إنّه أنّما یثنی علی الإله الذی فی معتقده و یربط به نفسه و ما کان من عمله فهو راجع الیه.

و سخن دیگر درباره ضمیر بحمده عاید به عبد بشود که عبد در واقع در مرتبه‌ای است که در آن مرتبه مسبّح است. پس ضمیر بحمده راجع به شیء است. یعنی عبد تسبیح می‌کند به ثنایی که خود بر آن است (زیرا در این مرتبه تسبیح عبد هم حامد است و هم محمود) زیرا چنانکه گفتیم معتقد (بکسر) ثنا می‌گوید بر الهی که در معتقد (به فتح) اوست و در نفس و ذات به او مربوط است (و به اعتبار و لحاظ مذکور اله معتقدش (به

فتح) را مجعول او دانستیم و هر چه از عمل عامل (که در اینجا عبد است) باشد راجع به خود عبد است (یعنی خود عامل است). یعنی اله معتقد عبد که عمل اوست به خود او برمی‌گردد.

فما أثنی إلّا علی نفسه فإنّه من مدح الصنعهٔ فإنّما مدح الصانع بلا شک فإن حسنها و عدم حسنها راجع إلی صانعها و إله المعتقد مصنوع للناظر فیه، فهو صنعته: فثناؤه علی ما اعتقده ثناؤه علی نفسه و لهذا یذمّ معتقد غیره، و لو أنصف لم یکن له ذلک.

پس عبد ثنا نمی‌گوید مگر بر نفس خود. زیرا کسی که مدح صنعتی را بنماید بلا شک مدح صانع می‌نماید. چه حسن صنعت و عدم حسن آن راجع به صانع آن است و اله معتقد (به فتح) مصنوع عبد صاحب نظر (یا مقلد شخص صاحب نظر) می‌باشد. پس اله او صنیعه او و معمول اوست، پس ثنای عبد بر آن چه که بدان اعتقاد دارد ثنای او بر نفس خودش می‌باشد و لذا معتقد غیر خود را مذموم می‌دارد، (و معتقد خود را محمود) چه اینکه صنیعه هر یک خلاف صنیعه دیگری است و اگر انصاف بدهد نباید معتقد غیر خودش را نکوهش کند (چه خودش در معتقد خود هم مانند آن غیر است در معتقدش).

إلّا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شک فی ذلک لاعتراضه علی غیره فیما اعتقده فی الله.

پس آن که نکوهش می‌کند عارف به امر نیست، چه عارف به امر منصف است.

مگر اینکه صاحب این معبود خاص جاهل است بدون شک در این امر، چه اینکه اعتراض بر غیر خود می‌نماید در آن چه که خود بدان در الله تعالی معتقد است.

اگر این غیر که خود صاحب معبود خاص است حق را در صور اعتقادیه معموله خودش حصر نمی‌کرد، دیگری را بر اعتقاد او در این موضوع ثنا می‌گفت که در حقیقت ثنا بر نفس خودش هم می‌باشد و آن که شیخ فرمود صاحب این معبود خاص از این روست که کأنّ به این شخص ذامّ به دیگری می‌گوید تو از خودت بی‌خبری که چون آن شخص مذموم صاحب معبود خاصی).

إذ لو عرف ما قال الجنید لون الماء لون إنائه لسلّم لکلّ ذی اعتقاد ما اعتقده، و عرف الله فی کل صورة و کل معتقد.

چه اگر به قول جنید معرفت پیدا می‌کرد که فرمود: «لون الماء لون إنائه» هر آینه نسبت به اعتقاد هر صاحب اعتقادی تسلیم بود و الله تعالی را در هر صورت می‌شناخت.

سخن جنید این است که صور اعیان و اذهان هر یک به منزله انایی یعنی ظرفی و وعائی خاصند که به اقتضای خصوصیت ظرفیت آنها یعنی تشخص و تعین آنها- و لو یک شخص، در مراحل مختلف وجودش چون انسان از مقام طبع تا مقام فوق عرشش رنگی خاص دارد و حق سبحانه که با هر صورتی از صور ارتباطی بی‌تکلّف و بی‌قیاس دارد- در هر ظرف به رنگ آن ظرف تجلی می‌نماید و به حسب استعداد و قابلیات آنها ظهوری خاص دارد و به قول عارف جامی:

أعین همه شیشه‌های گوناگون بود

تابید در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود

خورشید در او به آن چه او بود نمود

فهو ظان لیس بعالم.

و هر معتقد به اعتقاد خاصی ظانّ است: نه عالم چه اگر عالم عارف باشد خدای را در هر صورت و عقیده می‌شناسد. عارف جامی در سلسلۀ الذهب گوید:

تخته جمله عقاید باش

در همه صورتش مشاهد باش

شو هیولای جمله معتقدات

تا بیابی ز شرک و جهل نجات

فلذلک قال انا عند ظنّ عبدی بی الا أظهر له إلّا فی صورۀ معتقده، فان شاء أطلق و إن شاء قيّد.

لذا خداوند فرمود: انا عند ظن عبدی بی.

غرض شیخ از این استشهاد در کلمه «ظن» است که خداوند نفرمود «عند علم عبدی بی» که در عبارت قبل گفته بود معتقد به اعتقاد خاص ظانّ است نه عالم.

یعنی من برای عبدم ظاهر نمی‌شوم مگر در صورت معتقد او، پس اگر عبد بخواهد مطلق گرداند و اگر خواهد مقید (یعنی اگر خواهد اله مطلق ظاهر در هر مظاهر و مجالی را عبادت کند و اگر بخواهد به صورت معینه‌ای که استعداد اصحاب نظر و تقلید ایجاب می‌کند مقید بدارد.

فإله المعتقدات تأخذه الحدود و هو الإله الذی وسعه قلب عبده.

پس اله در صور معتقده (چون مقید و معین است) حدود آن را فرا می‌گیرد و این الهی است که قلب عبد او گنجایش آن را دارد.

از این بیان فهم کن آن چه را ارباب حال از دل خودشان خبر می‌دهند که: «کی رفته‌ای

ز دل که تمنّا کنم تو را». یا:

گر بشکافند سراپای من

جز تو نیابند در اعضای من

و یا اینکه: ندانم دل در او یا اوست در دل.

امثال این گونه تعبیرات و مناجاتها ناظر به حصه وجودی هر کس که از آن تعبیر به سرّ اشخاص می‌کنند می‌باشد که این سرّ یعنی همین حصه وجودی، لطیفه‌ای روحانی است که با رب مطلق ارتباطی بی‌تکلّف و بی‌قیاس دارد. نه رب مطلق که وَسِعَ کُلَّ شَیْ‏ءٍ وَ اللهُ من وَرائِهِمْ مُحِیطٌ که در این مقام یعنی در مقابل حقیقتی که «الصمد» و «المحیط» است عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ چنانکه شیخ فرماید: فإن الإله المطلق لا یسعه شی‏ء لأنه عین الأشیاء و عین نفسه: و الشی‏ء لا یقال فیه یسع نفسه و لا لا یسعها فافهم وَ اللهُ یَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِیلَ.

چه اینکه اله مطلق را هیچ چیزی وسعت و گنجایش ندارد چه اینکه اله مطلق عین أشیاء و عین نفس خود است که وجود یک پارچه عین و نفس اوست و گفته نمی‌شود در باره شیئی که گنجایش خودش را دارد و یا گنجایش خودش را ندارد فافهم. وَ اللهُ یَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِیلَ (أحزاب: ۴).

یعنی خداوند به لسان عبدش حق را می‌گوید. درباره سعه قلب عارف و مقامات قلب در چند جای این کتاب و بخصوص در فص شعیبی بتفصیل بحث شده است.

دَعْواهُمْ فِیها سُبْحانَکَ اللَّهُمَّ وَ تَحِیَّتُهُمْ فِیها سَلامٌ وَ آخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ (یونس: ۱۲).

در خاتمه معروض می‌دارد که سالیانی برنامه نگارنده این بود که هر گاه به حوزه درسی تهران و قم، تعطیلی روی می‌آورد در شهرش آمل چند حلقه درس و بحث دایر می‌کرد که به اندازه توانش نفوس مستعده را از مأدبه منطق وحی بیت عصمت و طهارت محمّد و آل محمد- صلوات الله علیهم- بهره می‌رسانید.

این اثر قویم قیّم به نام ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم یکی از بهره‌های آن حلقه‌های درس و بحث است که برای تنی چند از اخوان صفا و خلّان وفا در آمل تدریس کرده‌ام، بدین گونه که مطالب فصوص شیخ أکبر را پس از تقریر املا می‌نمودم

و آن عزیزان تحریر می‌فرمودند که عبارت این شرح به املای لسانی من است، نه به إنشاء قلمی من.

تدریس آن در ۲۹ شعبان سنه ۱۳۹۱ ه. ق، مطابق با ۲۸/ ۷/ ۱۳۵۰ ه. ش، آغاز شد و در ۲۷ صفر ۱۴۰۴ ه. ق مطابق با ۱۲/ ۹/ ۱۳۶۲ ه. ش به انجام رسید.

و اکنون که تاریخ ۸/ ۱۰/ ۱۳۷۷ ه. ش. است- یعنی پس از گذشت حدود بیست و هفت سال- توفیق إلهی یار شد که این علق نفیس به حلیت طبع متحلّی شده است و در دست طالبان معارف و عاشقان حقایق قرار گرفت.

امید است که در حدّ خود مفید افتد، و اثری نامدار در روزگار به یادگار پایدار بوده باشد.

به عنوان تقدیر و تشکر که من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق، از دو شخصیت عزیز یکی حضرت فاضل گرامی ولّی جناب خواجه ابو سعید آملی، حاج آقا رضای ولایی و دیگر جناب فاضل بسیار گرانقدر وفیّ، حضرت مستطاب حمید ترقی جاه، که آن بزرگوار در تهیّه و تحریر این صحیفه، و این عالی مقدار در تهذیب و تنظیم آن، بذل عنایت فرموده‌اند تا بدین صورت جمیل متجلی شده است، سپاسگزارم. جزاهما الله سبحانه بالقائاته السبّوحیّة. قوله تعالی شأنه: إِنَّا لا نُضِیعُ أَجْرَ من أَحْسَنَ عَمَلًا.

قم- حسن حسن زاده آملی ۲۲- ۳- ۱۳۷۵ ه. ش.

«فصّ حکمة عصمتیّة فی کلمة فاطمیّة»

[پیش گفتار]

(بسم الله الرّحمن الرّحیم الحمد للّه ربّ العالمین) نگارنده سطور، حسن حسن زاده آملی گوید: «این علق نفیس به نام «فصّ حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة» به عنوان مستدرک و متمّم کتاب مستطاب «فصوص الحکم» شیخ أکبر محیی الدین طائی حاتمی، به قلم این کمترین در بیست و دو موضوع به رشته نوشته در آمده است.

نخست در تسمیه یاد شده آن، أعنی «فصّ حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیّة» گوییم:

فصوص الحکم مذکور بیست و هفت فصّ است، و هر فصّ آن به نام یکی از انسانهای کامل که از آن تعبیر به کلمه شده است و در هر فص سلطان و محور بحث یکی از امّهات مسائل مهم قرآنی، و از اصول معارف اصیل عرفانی انسان ساز است.

مثلا در فصّ آدمی، سلطان بحث از وجوب خلیفة الله و انسان کامل است و در فص شیثی از عطایا و منح و هبات و در فص اسماعیلی از خلود عذاب و اقسام جنّت و نار و احوال نفوس در برازخ و قیامت است و در فصّ یعقوبی از دین و در فصّ یوسفی از نوم و خیال و تمثل و عالم مثال و در فصّ هودی از تنزیه و تشبیه یعنی حدّ و بی‌حدّی و در فص شعیبی از قلب و تجدّد امثال و در فصّ عزیری از قضا و قدر و سرّ القدر و

نبوّت تشریعی و مقامی، و در فصّ سلیمانی از رحمت وجوبی و امتنانی، و در فص یونسی از حقیقت ذکر و مراتب آن و أدب انسانی، و در فص الیاسی از وهم و دعا و اجابت و در فص محمّدی از فردیّت.

فاتحه فصوص الحکم «فصّ حکمة إلهیة فی کلمة آدمیّة» است، و خاتمه آن «فصّ حکمة فردیّة فی کلمة محمّدیّة». و آن بیست و هفت کلمه تامّه و انسان کامل به ترتیب کتاب عبارت‌اند از: «آدم، شیث، نوح، إدریس، إبراهیم، إسحاق، إسماعیل، یعقوب،

یوسف، هود، صالح، شعیب، لوط، عزیر، عیسی، سلیمان، داود، یونس، أیوب، یحیی، زکریا، إلیاس، لقمان، هارون، موسی، خالد، محمّد» صلوات الله و سلامه علیهم.

در قرآن کریم از بیست و پنج پیغمبر نام برده شده است که عبارت‌اند از: «محمد- صلّی الله علیه و آله و سلّم-، آدم، إدریس، نوح، هود، صالح، إبراهیم، لوط، إسماعیل، إسحاق، یعقوب، یوسف، أیّوب، شعیب، موسی، هارون، یونس، داود، سلیمان، إلیاس، الیسع، زکریا، یحیی، عیسی، ذو الکفل» صلوات الله و سلامه علیهم.

از انبیای یاد شده در قرآن کریم، فقط یسع و ذو الکفل در کتاب فصوص الحکم نام برده نشده‌اند، و بیست و سه نفر دیگر به نام هر یک فصّی مخصوص است و چهار شخص دیگر یاد شده در فصوص که به نام هر یک فصّی جداگانه است عبارتند از:

«شیث و عزیز و لقمان و خالد» علیهم السلام. و اسامی همه آنان که نام برده‌ایم در دعای استفتاح ماه رجب در کتاب مصباح شیخ طوسی نام برده شده‌اند.

تبصره

: إلیاس همان إدریس است زیرا آن حضرت را ظهور و غیبت بوده است، اعنی دو باره مبعوث شده است یک بار پیش از غیبت که إدریس نبی بود، قوله تعالی: وَ اذْکُرْ فِی الْکِتابِ إِدْرِیسَ إِنَّهُ کانَ صِدِّیقاً نَبِیًّا، وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا (قرآن کریم- سوره مریم- آیه ۵۶- ۵۷) و زمان غیبتش سیصد و شصت و پنج سال بوده است، و پس از آن به اسم الیاس رسول ظهور فرموده است، قوله سبحانه: وَ إِنَّ إِلْیاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ (قرآن کریم- سوره صافات- آیه ۱۲۴) و شیخ أکبر در اول فصّ الیاسی فصوص الحکم فرموده است: «إلیاس و هو إدریس علیه السلام کان نبیّا قبل نوح و رفعه الله مکانا علیّا ...» و ما به تفصیل آن را در تعلیقه‌ای بر شرح قیصری بر فصوص الحکم تحریر کرده‌ایم.

[مقدمه]

(فصّ حكمهٔ عصمتيّهٔ فى كلمهٔ فاطميهٔ) بر فصوص الحكم شروح بسيار به تازى و پارسى نوشته شده است، از آن جمله شرح علامه داود قيصرى است كه كتاب درسى عرفان نظرى حوزه‌هاى علمى است، و ما آن را در محضر انور استاد عزيز و ارجمند، اديب يگانه و حكيم فرزانه حضرت علّامه آيهٔ الله آقا شيخ محمد حسين فاضل تونى- رفع الله درجاته- در حوزه علميه تهران درس خوانده‌ايم، و پس از آن توفيق إلهى يار شده است كه آن را سه دوره كامل در

حوزه علميه قم، و يک دوره كامل در بلد طيّب آمل براى نفوس مستعدّه تدريس كرده‌ايم، و نسخه‌هاى متعدد از مخطوط و مطبوع مصحّح آن را بدست آورده‌ايم و آن را از بدو تا ختم به خوبى تصحيح كامل نموده‌ايم، و در هر دوره از اول تا آخر آن را به تعليقاتى توشيح نموده‌ايم، و در پايان دوره چهارم تدريس آن در آخر كتاب به يادگار نوشته‌ايم كه:

«باسمه تعالى شأنه، دوره چهارم تدريس و تصحيح و تحشيه اين صحيفه مكرّمه كه از صحف تفسير انفسى قرآن كريم است در يک شنبه سيزدهم شعبان المعظم ۱۴۱۰ ه. ق ۲۰/ ۱۲/ ۱۳۶۸ ه. ش، بتوفيقات حقيقهٔ الحقائق و صورهٔ الصّور در دار العلم قم به إتمام رسيده است» و سپس يكدوره فصوص الحكم را از بدو تا ختم به فارسى ترجمه و شرح كرده‌ايم.

در دوره‌هاى تعليم و تدريس فصوص الحكم همواره اين خاطره به من روى مى‌آورد كه چرا در اين كتاب فصّى به نام يكى از زنان نادره دوران مانند مظهر ايمان و أحسن منازل قرآن حضرت عصمهٔ الله الكبرى فاطمه بنت خاتم الأنبياء، و يا حضرت مريم بنت عمران منصوص در چند آيت قرآن، اختصاص نيافته است و آن را از آدم تا خاتم در بيست و هفت فص فقط به مردان اختصاص داده است؟!، و چرا تأسّى به قرآن كريم نشده است كه خداوند سبحان در سوره انبياء قرآن تنى چند از پيامبران را نام برده است و پس از آن فرمود: وَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فِيها مِنْ رُوحِنا وَ جَعَلْناها وَ ابْنَها آيَةً لِلْعالَمِينَ، إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ. علاوه اين كه يک سوره قرآن كريم به نام حضرت مريم است كه سوره كهيعص است، و حق تعالى در آن سوره بعد از نام بردن حضرت زكريا و يحيى فرموده است: وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ مَرْيَمَ ... وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِبْراهِيمَ ... وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ مُوسى ... وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِسْماعِيلَ ... وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِدْرِيسَ ... أُولئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْراهِيمَ وَ إِسْرائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنا وَ اجْتَبَيْنا إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُكِيًّا و نيز در آغاز دعاى استفتاح ماه رجب آمده است: «اللّهمّ صلّ على أبينا آدم بديع فطرتک- الى قوله: اللّهمّ صلّ على

أمّنا حوّاء المطهرة من الرّجس ...»، مزيدا بر امرى استحسانى كه حروف تهجّى بيست و هشت‌اند و دوائر حروف بيست و هشتگانه را اهميّت بسزا است؟!.

۶۴۴

و لكن جناب شيخ أكبر را بايد معذور داشت كه مأمور بود چنان كه در مفتتح فصوص الحكم بدان تنصيص فرمود كه: «أما بعد فإنّى رأيت رسول الله- صلى الله عليه و آله و سلم- فى مبشرة أريتها فى العشر الآخر من المحرم سنة سبع و عشرين و ستمائة بمحروسة دمشق و بيده- صلّى الله عليه و آله و سلّم- كتاب فقال لى: «هذا كتاب فصوص الحكم خذه و اخرج به الى الناس ينتفعون به»، فقلت السّمع و الطاعة للّه و لرسوله و أولى الأمر منّا كما أمرنا، فحقّقت الأمنيّة و أخلصت النيّة و جرّدت القصد و الهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لى رسول الله- صلّى الله عليه و آله من غير زيادة و لا نقصان ...» چنان كه در «مناقب» حضرت صديقه طاهره فاطمه سلام الله عليها را نام برده است كه «صلوات الله و ملائكته و حملة عرشه و جميع خلقه من أرضه و سمائه على الجوهرة القدسيّة فى تعيّن الإنسية صورة النفس الكلّية ...»، و لكن برخى مناقب را به شيخ عارف رجب برسى نسبت داده‌اند.

غرض اين كه در دوره تدريس فصوص الحكم در آمل، چون درس به فصّ عيسوى رسيده است، در اثناى فصّ عيسوى در ليله مباركى براى يكى از اوتاد حلقه درس و بحثم كه تا كنون بيش از سى سال است با من حشر علمى و عملى سير و سلوک دارد، و حقّا متنعّم به القائات سبّوحى بسيار است، به خطاب رحمانى اين كلمه عليا و درّه بيضاء تشرّف مى‌يابد كه «فصّ حكمة عصمتيّة فى كلمة فاطميّة»، و اين وارده را در جلسه درس بعد برايم حكايت كرد همين بارقه ملكوتى ايجاب كرد كه اين فصّ ثمين به عنوان متمّم فصوص الحكم به قلم اين خوشه چين خرمن ولايت به منصّه ظهور رسيده است، و الحمد للّه على ما اكرم و أنعم و ألهم و احكم.

۶۴۵

[المتن]

(فصّ حكمة عصمتيّة فى كلمة فاطمية) (بسم الله الرّحمن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين) قوله سبحانه: سُبْحانَ الَّذِى خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ من أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا يَعْلَمُونَ». و الأزواج ذات مصاديق لا تحصى، منها العقل الكلّ و النفس الكلّية، و منها العلم و العمل. و إن شئت قلت: العلم روح و العمل جسده، فللعلم علوّ المكانة و للعمل علوّ المكان. العلم مقوّم روح إنسان و مشخّصه، و العمل مشخّص بدن الإنسان من حيث هو بدنه و العقل العمليّ تابع للعقل النظريّ، قوله- صلّى الله عليه و آله و سلّم-:

«العلم إمام العمل و العمل تابعه.»

و منها السماء و الأرض. و منها الوجود و الماهيّة. و منها المذكّر و المؤنّث من كلّ حيوان. و منها الروح و البدن، و يشبه أن تتولّد الروح من نطفة الذكر و البدن من نطفة الأنثى.

و منها ما تنبت الأرض مطلقا كالنخلة مثلا حيث إنّ الأنثى منها تحتاج إلى اللّقاح كما تحتاج المرأة إلى اللّقاح، قوله تعالى شأنه: وَ أَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَواقِحَ. و فى الخبر «أكرموا عمّتكم النخلة»، و إنّما كانت عمّة الإنسان لما فى الأثر الصّادقى من أنّها خلقت من فضلة طين آدم عليه السلام.

و منها المرخ و العفار، قوله سبحانه: الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ من الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ. و قوله سبحانه أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ نَحْنُ جَعَلْناها تَذْكِرَةً وَ مَتاعاً لِلْمُقْوِينَ أى الشجر الذى تقدح منه النار. و من امثال العرب: «فى كلّ شجر نار و استمجد المرخ و العفار». و المرخ ذكر و العفار أنثى، يقطع منها غصنان مثل السّواكين فيسحق المرخ على العفار و هما أخضران يقطر منهما الماء فتنقدح النار بإذن الله تعالى.

و منها الأعصاب المنشعبة من دماغ الرأس فانّها سبعة أزواج و كلّ واحد منها مزدوج من عصبتين. نظائرها ممّا لا تحصى.

النكاح سار فى الوجود كلّه بالحركة القدسيّة الحبّية فى مراتبه الكلّيّة المنقسمة الى أنواعه الخمسة الموجبة لإنتاج العوالم المعنوية و الروحية و النفسية و المثالية و الحسّيّة على اختلاف صورها لأنّ هجّير الوجود الجود أزلا و أبدا، و الوهب و الاتّهاب و الإنتاج تدور، و الإفاضة و الاستفاضة و طرائف النعم تفور يَسْئَلُهُ من فى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فى شَأْنٍ و الحركة مطلقا حبّيّة، و الفيض فائض من الحركة الحبّية.

فأول النكاحات الخمسة الكلية هو التوجّه الإلهى الذّاتى من حيث الأسماء الأل الاصلية التى هى مفاتيح غيب الهوية الإلهية و الحضرة الكونيّة.

ثم الاجتماع الأسمائى لإيجاد عالم الأرواح- أى العقول المفارقة- و صورها فى النّفس الرحمانى المسمّى بالطبيعة الكلية و الصادر الأول و الرّقّ المنشور و النّور المرشوش و ماء الحياة و من الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ، و الأسماء العظام الأخرى.

ثم اجتماع الأرواح النورية لإيجاد عالم الأجساد الطبيعيّة و العنصرية.

ثم الاجتماعات الأخر المنتجة للمولّدات الثلاث و لواحقها.

و النكاح الخامس يختصّ بالكون الجامع الذى هو مجمع بحرىّ الغيب و الشهادة- أى الإنسان الكامل-.

و من خلق الأزواج و النكاح السارى أنّ الله سبحانه ألّف الروح و النفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج، و النفس الحيوانيّة بمنزلة الزوجة، و جعل بينهما تعاشقا فما دام فى البدن كان البدن حيّا يقظا، و إذا فارقه لا بالكلية بل تعلّقه باق كان البدن نائما، و إذا فارقه بالكلّية فالبدن ميّت، قوله تعالى شأنه: اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فى مَنامِها فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرى إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فى ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

و العلم و العين على أساس التثليث كما أنّ أنواع الإدراك ثلاثة و هى الإحساس و التخيّل و التعقّل، و أما التّوهّم فالوهم كأنّه عقل ساقط. و العلم حصول النتيجة من الأصغر و الأكبر و الحدّ الأوسط و العين إيجاد الأعيان فيبتدئ النكاح السارى العينى من الفردية الثلاثة و هى الذات الأحدية- أى التوجّه الذاتى الإلهى، و الأسماء الإلهية، و الطبيعة الكلية التى هى النفس الرحمانى و هذا هو نكاح الفردية الأولى.

و هكذا فى خلق الإنسان مثلا فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ من ماءٍ دافِقٍ، يَخْرُجُ من بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرائِبِ. ففى هذا الخلق أب و أم و هيئة خاصّة منهما، فهو أيضا على أساس

التثليث».

و الترائب جمع التربية كالكتائب و الكتيبة، و هى جدار العظام التى من مقاديم البدن، و الصلب جدار العظام التى من ظهر البدن سواء كانت الجداران من المرء أو المرأة، كما أن الماء الدافق هو منى الرجل و المرأة لما امتزجا فى الرحم و اتحدا عبّر عنهما و هو مفرد فهذه الكريمة نحو ما فى سورة النحل:

وَ إِنَّ لَكُمْ فى الْأَنْعامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فى بُطُونِهِ من بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَناً خالِصاً سائِغاً لِلشَّارِبِينَ و الإنسان الكامل سواء كان مذكّرا أو مؤنّثا ثمرة شجر الوجود- أى غاية حركتى الايجادية و الوجودية-، فسرّ مطلق الإيجاد بل السرّ المخصوص بايجاد الإنسان هو تكوّن تلك الثمرة من تلك الشجرة فالمرأة مصنعة الصنع الإلهى فإن الغرض من إيجاد الإنسان و مطلق الإيجاد هو أن يتجلّى الحقّ المتحقق بكمال ذاته أزلا و أبدا بالكمال الأسمائى المتوقف على الظهور، فهى كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فى السَّماءِ، تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها ... نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ... أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فى الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ ... وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَ وَضَعَتْهُ كُرْهاً.

الكره بالفتح: المشقة التى تنال الإنسان من الخارج ممّا يحمل عليه بإكراه، و منه القيد كره و الكره بالضم ما يناله من ذاته و هو الكراهة حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً ... «وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَ لا تَنْهَرْهُما وَ قُلْ لَهُما قَوْلًا كَرِيماً، وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ من الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِى صَغِيراً».

و عن ابن عباس قال قال رسول الله- صلّى الله عليه و آله-: «أنا الشجرة و فاطمة حملها و علىّ لقاحها و الحسن و الحسين ثمرها و المحبّون لأهل البيت ورقها من الجنّة حقّا حقّا».

الإنسان الكامل إن كان مذكّرا فهو مظهر العقل الكلّ و صورته، و إن كان مؤنّثا فهو مظهر النفس الكلّية و صورتها فسيّد الأوصياء و سرّ الأنبياء و المرسلين علىّ العالى الأعلى صورة العقل الكلّى و مظهره على الوجه الأتمّ، و حقيقة أمّ الكتاب سيّدة نساء العالمين فاطمة البتول الزهراء صورة النفس الكلّية و مظهرها هكذا. مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ، بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيانِ

... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ و فى تفسير مجمع البيان لأمين الإسلام الطبرسى عن سلمان الفارسى و سعيد بن جبير و سفيان الثورى، أن البحرين علىّ و فاطمة و البرزخ محمّد و اللؤلؤ و المرجان الحسن و الحسين.

و فى الأثر «أن النبىّ- صلّى الله عليه و آله و سلّم- كان يحبّها- أى فاطمة- و يكنّيها بأمّ أبيها». و أقول: حيث إن العقل الكلّى أب، و النفس الكلية أمّ، و ظهرت الموجودات عنهما، و أم الأنوار و الفضائل فاطمة عقيلة الرسالة، مظهر النفس الكلّية على الوجه الأتمّ فهى أمّ أبيها الخاتم على هذا التفسير الأنفسى الأقوم فافهم.

و تدبّر فى المقام قوله سبحانه: الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ ...، و قوله تعالى شأنه: وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ...، و نظائرهما من الروايات أيضا.

قال رسول الله- صلّى الله عليه و آله و سلّم- حكاية عن الله تعالى: «أنا الله و انا الرحمن خلقت الرّحم و شققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته و من قطعها قطعته» فاعلم أن وصلها بمعرفة مكانتها و تفخيم قدرها إذ لولاها لم يظهر تعيّن الروح الإنسانى، و أنّ قطعها بازدرائها و بخس حقّها.

ثم ان الطبيعة أيضا رحم كرحم الأنثى و الرحم اسم لحقيقة الطبيعة فهى مشتقة من الرحمن و الحديث المذكور و مفاد الوصل و الفصل صادقان عليها بلا مراء. و الطبيعة حقيقة جامعة بين الكيفيّات الأربع أى إنّها

عین کلّ واحدهٔ منها، و لیس کلّ واحدهٔ من کلّ وجه عینها بل من بعض الوجوه بمعنی أن البدن جوهر أسطقسی مرکّب من عناصر و تلک العناصر غیر موجودهٔ بصرافتها فی المزاج، بل البسائط و هی تلک العناصر إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدّی ذلک بها إلی أن تخلع صورها فلا تکون لواحد منها صورته الخاصهٔ و لبست حینئذ صورهٔ واحدهٔ. و لا یخفی علیک أن کلّ کمال یحصل للإنسان بعد مفارقته عن النشأهٔ الطبیعیّهٔ فهو من نتائج مصاحبهٔ روحه للمزاج الطبیعی، فأعمل حسن رویّتک فی الآیات و الروایات الواردهٔ فی الدنیا المحمودهٔ.

فی حدیث الاشتقاق «هذه فاطمهٔ و انا فاطر السّموات و الأرض، فاطم أعدائی من رحمتی یوم فصل قضائی، و فاطم أولیائی عمّا یعیرهم و یشینهم، فشققت لها اسما من اسمی و قال رسول الله (صلّی الله علیه و آله و سلّم): «انّ الله شقّ لک یا فاطمهٔ اسما

من أسمائه و هو الفاطر و أنت فاطمهٔ» و قد دریت أن الرّحم مشتقهٔ من الرحمن فادر أن ودیعهٔ المصطفی فاطمهٔ الإنسیهٔ الحوراء هی مطلع الأنوار العلویهٔ و مشکاهٔ الولایهٔ و أمّ الائمهٔ و عیبهٔ العلم و دعاء المعرفهٔ.

کانت فاطمهٔ بنت رسول الله- صلّی الله علیه و آله و سلّم- ذات عصمهٔ بلا دغدغهٔ و وسوسهٔ، و قد نصّ کبار العلماء کالمفید و المرتضی و غیرهما بعصمتها- علیها السلام- بالآیات و الروایات، و الحقّ معهم و المکابر محجوج مفلوج.

و کانت صلوات الله علیها جوهرهٔ قدسیّهٔ فی تعیّن إنسیّ، فهی إنسیهٔ حوراء و عصمهٔ الله الکبری.

و حقیقهٔ العصمهٔ أنّها قوّهٔ نوریّهٔ ملکوتیّهٔ تعصم صاحبها عن کلّ ما یشینه من رجس الذّنوب و الأدناس و السّهو و النسیان و نحوها من الرذائل النفسانیهٔ و من هو ذو العصمهٔ مصون عن الزّلل فی تلقی الوحی و سائر الإلقاءات السبّوحیّهٔ و فی جمیع شئونه العبادیهٔ و الخلقیهٔ و الخلقیهٔ و الرّوحانیهٔ و غیرها من أوّل الأمر، قوله سبحانه: وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا.

فاعلم أن العترهٔ و فاطمهٔ منهم معصومهٔ کما نصّ به الوصیّ الإمام علیّ علیه السلام فی النهج: «و کیف تعمهون و بینکم عترهٔ نبیّکم و هم أزمّهٔ الحقّ و أعلام الدّین، و ألسنهٔ الصّدق فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم ورود الهیم العطاش» و نطق ابن أبی الحدید المعتزلی فی شرحه بالصواب حیث قال: «فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن تحته سرّ عظیم و ذلک أنّه أمر المکلّفین بأن یجروا العترهٔ فی إجلالها و إعظامها و الانقیاد لها و الطاعهٔ لأوامرها مجری القرآن».

ثم قال: «فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأن العترة معصومة فما قول أصحابكم- يعنی بهم القائلين بمذهب الاعتزال- فی ذلک؟

قلت: نصّ ابو محمّد بن متویه فی کتاب الکفایة علی أنّ علیّا علیه السلام معصوم و أدلّة النصوص قد دلّت علی عصمته و القطع علی باطنه و مغیبه و أن ذلک أمر اختص هو به دون غیره من الصّحابة» فتدبّر.

و إذا دریت أن بقیة النّبوّة و عقیلة الرسالة و ودیعة المصطفی و زوجة ولیّ الله و کلمة الله التامّة فاطمة علیها السلام ذات عصمة فلا بأس بأن تشهد فی فصول الأذان و الإقامة بعصمتها و تقول مثلا: «اشهد أن فاطمة بنت رسول الله عصمة الله الکبری» أو

نحوها.

لا تجد رجلا صاحب عصمة کانت امرأته ایضا صاحبة عصمة إلّا الوصیّ الامام أمیر المؤمنین علیّا علیه السلام و کفوه فاطمة بنت رسول الله- صلّی الله علیه و آله و سلّم- و لو لم یکن الوصیّ علیّ علیه السلام لم یکن أحد کفوًا لفاطمة علیها السلام، فعلیّ الوصیّ صلوات الله علیه خصّص بخصیصة ما أشرکه فیها أحد و لا یشرکه فیها قطّ.

و فی الأثر النبویّ: «یا علی لولاک لما کان لها کفوٌ علی وجه الأرض». و فی الأثر الصادقی: «لو لا إن الله خلق أمیر المؤمنین علیه السلام لفاطمة ما کان لها کفو علی وجه الأرض».

و فی الکافی عن ابی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام یقول: «بینا رسول الله- صلّی الله علیه و آله و سلّم- جالس إذ دخل علیه ملک له أربعة و عشرون وجها فقال: «یا محمّد بعثنی الله عزّ و جلّ أن أزوّج النّور من النّور، قال: من ممّن؟ قال: فاطمة من علیّ ...». و النکاح علی الکفاءة و لیس لغیر المعصوم علی ذات العصمة سبیل فافهم.

آیة المباهلة و هی قوله تعالی: فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَکُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَکُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَکُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ ... تدل علی تفضیل فاطمة المعصومة أم أبیها و أم الأئمة علی جمیع النساء، کما تدلّ علی غایة فضل الوصیّ الامام علیّ علیه السلام و علوّ درجته إذ جعله الله نفس رسوله خاتم الأنبیاء و سیدهم، و لا یمکن أن یقال إنّ نفسیهما واحدة فلم یبق المراد من ذلک إلا المساوی و کان رسول الله- صلّی الله علیه و آله و سلّم- أفضل النّاس فمساویه کذلک ایضا. و بالجملة و فیه دلیل لا شیء أقوی منه علی فضل أصحاب الکساء علیهم السلام. و قد أجمعت الأمة علی أنّ اصحاب الکساء فی المباهلة هم فاطمة و أبوها و بعلها و

ابناها الحسن و الحسين فقط و لم يكن معهم أحد. و لم يدّع أحد دخول غير النّبیّ و الوصیّ الامام أمير المؤمنين علیّ و كفؤه فاطمة و ولديهما الحسن و الحسين فی المباهلة و المدّعی مفتر علی الله و رسوله بلا مراء. الحمد للّه الذی جعلنا من المتمسكين بولايتهم.

و قد روی المفسّرون فی آية المباهلة عن عائشة أن رسول الله خرج و عليه مرط مرجّل من شعر أسود فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم فاطمة، ثم علیّ، ثم قال: إِنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ... فاعلم أن الإماميّة- أنار الله برهانهم يعنون باصحاب الكساء و آل العباء هؤلاء المعصومين المنصوبين من آية

المباهلة. انّما قدم الأبناء و النساء علی الأنفس لينبّه علی لطف مكانهم و قرب منزلتهم، و ليؤذن بانّهم مقدمون علی الأنفس مفدون بها.

كل واحد من آل العباء قد عبّر فی الآثار بالخامس، تارة بخامس اصحاب الكساء، و أخری بخامس أهل العباء، و أخری بخامس أهل الكساء. ففی مروج المسعودی: «لما دفن الحسن عليه السلام وقف محمد بن الحنفيّة أخوه علی قبره فقال: «لئن عزّت حياتک لقد هدّت وفاتک، و لنعم الرّوح روح تضمّنه كفنک، و لنعم الكفن كفن تضمّن بدنک، و كيف لا تكون هكذا و أنت عقبة الهدی و خلف أهل التقوی و خامس أصحاب الكساء ...» و فی بشارة المصطفی للعماد الطبری قال جابر بن عبد الله الأنصاری زائرا الإمام ابا عبد الله الحسين فی يوم الأربعين: «فأشهد أنک ابن خير النّبيّين، و ابن سيّد المؤمنين، و ابن و ابن حليف التقوی، و سليل الهدی، و خامس أهل الكساء».

و فی مصباح ابن طاوس فی زيارة الوصیّ الامام عليه السلام: «السلام علی صاحب الحوض و حامل اللواء السلام علی خامس اهل العباء ...» فربيبة بيت النّبوّة و وليدة أغصان النّبوّة أمّ الأئمة فاطمة المعصومة هی خامسة أصحاب الكساء و خامسة آل العباء صلوات الله و سلامه عليها.

و تدبّر ما نتلوه عليک فی المقام:

العدد خمسة الذی هو «هاء» خامس الدائرة الأبجديّة يكتبونه تارة هكذا: «ه»، و أخری هكذا: «ه» إشارة إلی دائرة الوجود و قوسی النزول و الصعود، قوله سبحانه:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ من السَّماءِ إِلَی الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فی يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ فالأمر دوری لا يزال فی الرّوحانيات و الجسمانيات و تحدث بينهما الأشكال العجيبة الغريبة يرشدک فی ذلک تجدّد

الأمثال و الحركة فى الجوهر الطبيعى و ما يدور من الجديدين و ما فيهما، قوله سبحانه: وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.

الحضرات الكلّية خمس هى اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع الذى هو الإنسان الكامل.

أنواع السّاعة خمس: فمنها ما هو فى كلّ آن و ساعة، و منها الموت الطبيعى كما قال عليه الصلاة و السّلام: «من مات فقد قامت قيامته»، و منها الموت الإرادى: «موتوا قبل أن تموتوا»، و منها ما هو موعود منتظر للكل كقوله تعالى: أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيها و رسالتنا فى الرّتق و الفتق متكفّلة لبيانها، و منها ما يحصل للعارفين الموحّدين من الفناء

فى الله و البقاء به و تسمى بالقيامة الكبرى.

العروش خمسة: عرش الحياة و هو عرش الهويّة و عرش الرّحمانية، و العرش العظيم، و العرش الكريم، و العرش المجيد.

أنواع القلب خمسة: القلب النفسى، و القلب الحقيقى المتولّد من مشيمة جمعية النّفس، و القلب المتولّد من مشيمة الرّوح- أى القلب القابل للتجلّىّ الوجودىّ الباطنى- و القلب الجامع المسخّر بين الحضرتين، و القلب الأحدى الجمعى.

ألسنة الحمد خمسة: إنّ حقيقة الذّكر عبارة عن تجلّيه لذاته بذاته من حيث الاسم المتكلّم إظهارا للصّفات الكماليّة و وصفا بالنّعوت الجلالية و الجمالية فى مقامى جمعه و تفصيله كما شهد لذاته بذاته فى قوله: شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و هذه الحقيقة لها مراتب: أعلاها و أولاها ما فى مقام الجمع من ذكر الحقّ نفسه باسمه المتكلم بالحمد و الثّناء على نفسه، و فى الحديث: «لا أحى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، و ثانيها ذكر الملائكة المقرّبين و هو تحميد الأرواح و تسبيحها لربّها، و ثالثها ذكر الملائكة السّماويّة و النّفوس النّاطقة المجرّدة، و رابعها ذكر الملائكة الأرضيّة و النّفوس المنطبعة مع طبقاتها، و خامسها ذكر الأبدان و ما فيها من الأعضاء، و كلّ ذاكر بلسان يختصّ به.

للنّون خمس مراتب- و النون هو مجتمع مداد الموادّ الحرفيّة النّفسية الرحمانية من كونه أم الكتاب- المرتبة الأولى التعيّن الأول و هو جمع جميع الحقائق الكيانيّة الرّبانية و الحروف المؤثرة الوجوبيّة و المتأثرة الإمكانية، و هو أم الكتاب الأكبر.

و المرتبة الثانية دواة مادة الحروف الإلهية النوريّة و هيولى الصّور الفعليّة الوجوديّة و عماء الربوبيّة بالعين المهملة الذى كان ربّنا فيه قبل أن يخلق الخلق. و المرتبة الثّالثة أم الحقائق الكونيّة الّتى هى أحدية جمع جميع الكائنات، و اليه الإشارة بقوله: «أول ما خلق الله الدرّة» و هو أمّ الكتاب المسطور فى الرّق الوجودىّ المنشور و هى غماء العبوديّة بالغين المعجمة.

و المرتبة الرّابعة أمّ الكتاب المبين و هو اللّوح المحفوظ المسمّى عند أهل النظر بالنّفس الكلّية.

و المرتبة الخامسة نون الأقدار و هو أمّ الكتاب الموضوع فى روحانيّة روح القمر و هو سماء الاسم الخالق و هو مجتمع الأضواء العالية و الأنوار المختلفة و الاتّصالات و الانفصالات، و منها ينتقش كتاب المحو و الإثبات بين الجزئيات.

و أقسام النكاح خمسة كما تقدم.

و المفاتح المشار إليها فى قوله تعالى: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ لها خمس مراتب هى الحضرات الخمس المذكورة آنفا.

و الحقائق التى على الخمس كثيرة كأوقات الصّلوات اليوميّة الّتى سمّاهنّ الله تعالى بقوله:

أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ ... و قال النبىّ- صلّى الله عليه و آله و سلّم- فى حديث السّاعة حين سئل عنها: «إنّها فى خمس لا يعلمهنّ إلّا الله ثم تلا: إِنَّ الله عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ ما فِى الْأَرْحامِ وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ غَداً وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ الله عَلِيمٌ خَبِيرٌ و انّما أشرنا الى طائفة من الأمّهات الّتى يرتقى الإنسان بالمعارج العلميّة إليها، قوله سبحانه: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ و الله تعالى شأنه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

كانت فاطمة- صلوات الله عليها- ليلة القدر، و ليلة القدر ذات مراتب كما أنّ جميع الحقائق الوجودية كذلک، كلّ مرتبة دانية منها رقيقة لعاليتها، و عاليتها حقيقة لرقيقتها، قوله سبحانه: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ. و فى الأثر الرضوى «قد علم أولو الألباب أنّ ما هنالک لا يعلم إلّا بما هاهنا». و فى الأثر الصادقى فى أن الله خلق الملک على مثال ملكوته، و أسّس ملكوته على مثال جبروته ليستدلّ بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته».

و اعلم أنّ منازل السّير الحبّى الوجودى فى القوس النزولية معبّرة بالليل و الليالى، و فى القوس الصّعودية باليوم و الأيام، فعصمة الله الكبرى فاطمة كما أنّها ليلة القدر كذلک أنّها يوم الله. و الإنسان الكامل فى العصر

المحمدی وعاء حقائق القرآن، و إن شئت قلت إنّه قرآن ناطق، فنزّل أحد عشر قرآنا ناطقا من تلک اللیلهٔ المبارک التی هی لیلهٔ القدر و هی أمّ الأئمهٔ فافهم ثمّ تدبّر قوله سبحانه: إِنَّا أَعْطَیْناکَ الْکَوْثَرَ- قال رسول الله- صلّی الله علیه و آله و سلّم- «من عرفها حقّ معرفتها أدرک لیلهٔ القدر، و إنّما سمّیت فاطمهٔ لأنّ الخلق فطموا عن کنه معرفتها».

فی الأثر الصادقی: من عرف فاطمهٔ حقّ معرفتها فقد أدرک لیلهٔ القدر. و صورهٔ تمامه فی تفسیر فرات الکوفی هکذا:

«فرات قال حدثنا محمد بن القسم بن عبید معنعنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

۶۵۴

إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَهِ الْقَدْرِ- اللیلهٔ فاطمهٔ، و القدر الله، فمن عرف فاطمهٔ حقّ معرفتها فقد أدرک لیلهٔ القدر. و انّما سمّیت فاطمهٔ لأن الخلق فطموا عن معرفتها (أو معرفتها، الشک من ابی القسم)- قوله: وَ ما أَدْراکَ ما لَیْلَهُ الْقَدْرِ، لَیْلَهُ الْقَدْرِ خَیْرٌ من أَلْفِ شَهْرٍ- یعنی خیر من ألف مؤمن و هی امّ المؤمنین- تَنَزَّلُ الْمَلائِکَهُ وَ الرُّوحُ فِیها- و الملائکهٔ المؤمنون الذین یملکون علم آل محمد صلّی الله علیه و آله و سلّم، و الروح القدس هی فاطمهٔ- بِإِذْنِ رَبِّهِمْ من کُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ هِیَ حَتَّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ- یعنی حتّی یخرج القائم».

و عن صقر بن ابی دلف الکرخی قال: لمّا حمل المتوکل سیدنا أبا الحسن العسکری علیه السلام جئت أسأل عن خبره- إلی أن قال: ثم قلت یا سیّدی حدیث یروی عن النّبیّ- صلّی الله علیه و آله- لا أعرف معناه، قال: و ما هو؟ فقلت: قوله «لا تعادوا الأیام فتعادیکم» ما معناه؟ فقال: نعم، الأیام نحن ما قامت السّماوات و الأرض- الخبر.

و إنّما فطم الخلق عن کنه معرفتها لأنّ من لیس بذی العصمهٔ یدرک العصمهٔ مفهوما و لا یدرکها ذوقا، و هذا مثل أنّ العوام لا یدرکون حقیقهٔ ملکهٔ الاجتهاد و کنهها ذوقا، و لا یعلمون شأن من هو صاحب ملکهٔ الاجتهاد بالذّوق. و العمدهٔ فی المعرفهٔ هو العلم الذوقی. و المراد بالذوق فی اصطلاح العارف باللّه ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب، و لا علی طریق الأخذ بالایمان و التقلید فانّ کلّا منها و ان کان معتبرا بحسب مرتبته لکنّه لا یلحق بمرتبهٔ العلوم الکشفیّهٔ إذ لیس الخبر کالعیان.

و ایضا قال رسول الله- صلّی الله علیه و آله و سلّم- «سمّیتها فاطمهٔ لأن الله فطمها و فطم من أحبّها عن النّار».

ليلة القدر هى بنية الإنسان الكامل أى القلب الذى هو عرش الرّحمن و هو أوسع القلوب، قوله سبحانه: نَزَلَ به الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِکَ، و قوله تعالى شأنه: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فى لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ و هو الصدر المشروح، قوله عزّ من قائل: أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ فليلة القدر هى صدر الخاتم أى البنية المحمّدية، و القدر هو عظم منزلته و خطره و شرفه صلوات الله و سلامه عليه. و هذا الصّدر ينبغى أن يكون منزلا فيه و منزلا إليه و قابلا و حاملا، قوله جلّ و علا: إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْکَ قَوْلًا ثَقِيلًا و جملة الأمر أنّ القرآن الكريم أنزل دفعة فى ليلة القدر المباركة الزّمانية فى ليلة القدر المباركة الختمية التى هى صدر سيّدنا محمد رسول الله- صلّى الله عليه و آله و سلّم- اقرأ و ارقه.

و اعلم أن القلب مثلا كما يطلق على اللحم الصنوبرى المودع فى الأيسر من الصدر، و

على اللطيفة الرّبانية التى بهذا القلب الجسمانى كذلک الكلام فى ليلة القدر على الوجهين المذكورين و كم لهذا التمثيل من مثيل.

القرآن الكريم يعبّر عنه فى الصّحف الكافلة لتفسيره الأنفسى تارة بالكشف التامّ المحمّدى، و أخرى بالكشف الأتمّ المحمّدى. و يجب التفريق بين إنزال القرآن و بين تنزيله فإنّ الأنزال دفعى و التنزيل تدريج قوله سبحانه: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فى لَيْلَةِ الْقَدْرِ و قوله تعالى شأنه: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا عَلَيْکَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا. و الإنزال كان فى ليلة القدر، و التنزيل كان بعد الأنزال نجوما فى ثلاث و عشرين سنة. و القرآن سوره و آياته من الفاتحة الى الناس منسجم على صورته الإنزالية بلا زيادة و نقصان، و التفوّه بالتحريف افتراء و بهتان. ثم اعلم أن القلب الذى هو خزينة الآيات القرآنية بحقائقها و بطونها فهو ليلة القدر، و قد قالت زجاجة الوحى و ثمرة النّبوّة فاطمة العارفة بالأشياء: «الحمد للّه الذى بنعمته بلغت ما بلغت من العلم به و العمل له و الرغبة اليه و الطاعة لأمره. و الحمد للّه الذى لم يجعلنى جاحدة لشىء من كتابه و لا متحيّرة فى شىء من امره. و الحمد للّه الذى هدانى الى دينه و لم يجعلنى أعبد شيئا غيره ...» فاعمل رويتک فى قولها: «لم يجعلنى جاحدة لشىء من كتابه» و قد روى عن النبىّ صلّى الله عليه و آله: ما من حرف من حروف القرآن إلّا و له سبعون ألف معنى» و فى الأثر المقدم من أن «من عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرک ليلة القدر».

و كما أنّ درّة التوحيد و وديعة المصطفى فاطمة سلام الله عليها كانت ليلة القدر و يوم الله كانت الكون الجامع و صاحبة القلب أيضا لأن كلّ انسان كامل كذلک. و الإنسان إنّما يكون صاحب القلب إذا تجلّى له الغيب و انكشف له السرّ و ظهرت عنده حقيقة الأمر و تحقّق بالأنوار الإلهيّة و تقلّب فى الأطوار الرّبوبيّة لأن المرتبة القلبية هى الولادة الثانية المشار إليها بقول نبىّ الله عيسى روح الله- عليه السلام- «لن يلج ملكوت السّموات و الأرض من لم يولد مرّتين».

و كما كانت عقيلة الرّسالة و معدن الحكمة فاطمة بنت رسول الله- صلّى الله عليه و آله و سلّم- ليلة القدر و يوم الله و الكون الجامع، كانت اسما من الله الحسنى أيضا و كلمة من كلماته العليا كما قال الامام ابو عبد الله الصادق عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها: «نحن و الله الأسماء الحسنى التى لا يقبل الله من العباد عملا إلّا بمعرفتنا».

و كذلك كانت عليها الصلاة و السلام من زمرة آل النبىّ و أهل بيته و من ذوى القربى و قد قال الوصىّ الامام علىّ سلام الله عليه فى آل النبىّ (ص): «هم موضع سرّه و لجأ أمره و عيبة علمه و موئل حكمه و كهوف كتبه و جبال دينه، بهم أقام انحناء ظهره و أذهب ارتعاد فرائصه ... لا يقاس بآل محمّد- صلّى الله عليه و آله من هذه الأمّة أحد، و لا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبدا. هم أساس الدّين و عماد اليقين، إليهم يفىء الغالى و بهم يلحق التالى و لهم خصائص حقّ الولاية، و فيهم الوصيّة و الوراثة ...».

يجب التفريق و التمييز بين النّبوّتين التشريعيّة و الإنبائية، فانّ النّبوّة التشريعيّة قد ختمت بالرّسول الخاتم محمد- صلّى الله عليه و آله و سلّم- فحلاله حلال الى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة و أما النبوّة الإنبائية المسمّاة بالنّبوّة العامّة، و النّبوّة التعريفيّة، و النبوّة المقاميّة أيضا فهى مستمرة إلى الأبد ينتفع من تلك المأدبة الأبدية كلّ نفس مستعدة لأن تسمع الوحى الإنبائى فافهم.

ألا ترى ما فى الخطبة القاصعة حيث قال الوصىّ أمير المؤمنين الإمام علىّ عليه السلام: «أرى نور الوحى و الرّسالة و أشمّ ريح النّبوّة»؟ و أنّ النبىّ قال للوصىّ: «انّك تسمع ما أسمع و ترى ما أرى إلّا أنّك لست بنبىّ و لكنّك وزير و إنّك لعلى خير»؟ و ما قال الإمام صادق آل محمد- صلوات الله عليهم- من أنّ «أدنى معرفة الإمام أنّه عدل النّبىّ إلّا درجة النبوّة و وارثه، و أن طاعته طاعة الله و طاعة رسوله»؟

بل و قال النبىّ- صلّى الله عليه و آله و سلّم- «علماء أمّتى كأنبياء بنىّ اسرائيل» و قال- صلّى الله عليه و آله و سلم- «إنّ من عباد الله ما هم ليسوا بأنبياء و لا شهداء يغبطهم الأنبياء و الشّهداء يوم القيامة لمكانهم من الله تعالى ...». و نحوه: «إن للَّه عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيّون بمقاماتهم و قربهم الى الله تعالى».

و فى مروج المسعودى أن الامام المجتبى عليه السلام قال: «و الله لقد قبض فيكم الليلة رجل- يعنى به الإمام الوصىّ أمير المؤمنين عليّا عليه السلام- ما سبقه الأولون إلّا بفضل النبوّة و لا يدركه الآخرون ...».

و سورة الكهف فى القرآن الكريم تقصّ علينا قصّة عبد من عباد الله سبحانه مع موسى كليم الله و هو من أولى العزم من الرّسل- عليهم السلام-: فَوَجَدا عَبْداً من عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً من عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ من لَدُنَّا

عِلْماً، قالَ لَهُ مُوسى هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً، قالَ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً ... فیجب

التفریق بین أنبیاء تشریع و بین أنبیاء علم و سلوک- أعنی بین النبوّة التشریعیة و بین و النبوّة الإنبائیة المقامیة.

فمن رزق العروج إلى منزل الإحسان فله مقام المشاهدة و الکشف و العیان. و مقام المشاهدة مقام روحیّ من المقامات الخمس الّتی للنفس و هی الظاهر و الباطن و القلب و الرّوح و السرّ، کما تجدها فی کلام سیّد الأوصیاء الإمام علیّ المرتضى علیه السلام حیث قال: «اللّهمّ نوّر ظاهری بطاعتک، و باطنی بمحبّتک، و قلبی بمعرفتک، و روحی بمشاهدتک، و سرّی باستقلال اتصال حضرتک یا ذا الجلال و الإکرام».

على أنّ النفس الإنسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویّة، و لا لها درجة معینة فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعة و النفسیة و العقلیة التی کلّ منها له مقام معلوم، بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشأت سابقة و لاحقة، و لها فی کل مقام و عالم صورة أخرى.

و تدبّر ما نطقه القرآن الفرقان: وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوى آتَیْناهُ حُکْماً وَ عِلْماً وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ.

و للإحسان مراتب ثلاث: أولها أن تحسن إلى کلّ شیء و تنظر إلى الموجودات بنظر الرحمة و الشفقة و ثانیها العبادة بحضور تام کأنّ العابد یشاهد ربّه کما قال- صلّى الله علیه و آله و سلّم- «الإحسان أن تعبد الله کانّک تراه» و ثالثها برفع کأنّ- أی شهود الرّبّ مع کل شیء و فی کلّ شیء- کما قال تعالى: وَ من یُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى الله وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى أی من هو مشاهد للّه تعالى عند تسلیم ذاته و قلبه إلیه.

و النبوّة المقامیة لا تختص بالرجال بل الرجال و النساء فیها سواء قوله سبحانه: وَ إِذْ قالَتِ الْمَلائِکَةُ یا مَرْیَمُ إِنَّ الله اصْطَفاکِ وَ طَهَّرَکِ وَ اصْطَفاکِ عَلى نِساءِ الْعالَمِینَ. فما تظن بخامسة أصحاب من الذین أذهب الله عنهم الرجس.

تعبیر کثیر من الآیات و الروایات على التغلیب کقوله تعالى شأنه فی مریم سلام الله علیها: یا مَرْیَمُ اقْنُتِی لِرَبِّکِ وَ اسْجُدِی وَ ارْکَعِی مَعَ الرَّاکِعِینَ، و قوله الآخر فیها: وَ صَدَّقَتْ بِکَلِماتِ رَبِّها وَ کُتُبِهِ وَ کانَتْ من الْقانِتِینَ فإذا استعدّت النفس الناطقة الانسانیة سواء کانت نفس امرئ أو امرأة تتمثل لها صور الملکیّة و الملکوتیّة.

قال سبحانه فی مریم: فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا و مریم کفلها زکریا النبیّ علیه السلام، و فاطمهٔ کفّلها أشرف الأنبیاء محمّد- صلّی الله علیه و آله و سلّم- و أمّها خدیجهٔ الکبری التی أول

من آمنت من النساء، و فی النهج: «و لم یجمع بیت واحد یومئذ فی الإسلام غیر رسول الله و خدیجهٔ و أنا ثالثهما ...» و کان النبیّ عائلا فأغناه الله الغنیّ المغنی بمال خدیجهٔ الحبیبهٔ للّه و لرسوله کما ترشدک کریمهٔ وَ وَجَدَکَ عائِلًا فَأَغْنی.

للوحی مراتب کقوله سبحانه: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَیْنا إِلَیْکَ هذَا الْقُرْآنَ ... (یوسف ۳).

إِذْ یُوحِی رَبُّکَ إِلَی الْمَلائِکَهِٔ أَنِّی مَعَکُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِینَ آمَنُوا ... (الأنفال ۱۲).

وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَیْهِ فَأَلْقِیهِ فی الْیَمِّ ... (القصص ۷).

وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی من الْجِبالِ بُیُوتاً ... (النحل ۶۸).

فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فی یَوْمَیْنِ وَ أَوْحی فی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها ... (فصّلت ۱۲).

و فی الکافی عن الامام باقر علوم النبیّین- علیه السلام- قال: «إنّ الله إذا أراد أن یخلق النّطفهٔ التی هی ممّا أخذ علیه المیثاق من صلب آدم أو ما یبدو له فیه و یجعلها فی الرحم حرّک الرّجل للجماع، و أوحی إلی الرّحم أن افتحی بابک حتّی یلج فیک خلقی و قضائی النافذ و قدری فتفتح الرّحم بابها فتصل النّطفهٔ الی الرحم ...».

أقول: أمثال هذه الآیات الکریمهٔ و الرّوایات الشریفهٔ تشیر الی التّوحید الصّمدیّ القرآنی فافهم.

و فی الکافی أیضا بإسناده عن الامام ابی عبد الله علیه السلام قال: «إنّ فاطمهٔ- علیها السلام- مکثت بعد رسول الله- صلّی الله علیه و آله- خمسهٔ و سبعین یوما و کان دخلها حزن شدید علی أبیها، و کان یأتیها جبرئیل فیحسن عزائها علی أبیها و یطیّب نفسها و یخبرها عن أبیها و مکانه، و یخبرها بما یکون بعدها فی ذرّیتها و کان علیّ علیه السلام یکتب ذلک».

و فی علل الشرائع بإسناده عن عیسی بن زید بن علیّ- علیه السلام- قال: سمعت أبا عبد الله- علیه السلام- یقول: سمّیت فاطمهٔ محدّثهٔ لأنّ الملائکهٔ کانت تهبط من السّماء فتنادیها کما کانت تنادی مریم

بنت عمران، فتقول، يا فاطمهٔ إِنَّ اللهَ اصْطَفاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفاكِ عَلى نِساءِ الْعالَمِينَ. يا فاطمهٔ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ، و تحدّثهم و يحدّثونها.

فقالت لهم ذات ليلهٔ: أ ليست المفضّلهٔ على نساء العالمين مريم بنت عمران؟ فقالوا: إن

مريم كانت سيدهٔ نساء عالمها، و إن الله- عزّ و جلّ- جعلك سيّدهٔ نساء عالمك و عالمها و سيّدهٔ نساء الأولين و الآخرين.

العلم عالم و معلوم و «العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء»، و باتحاد العلم و العالم و المعلوم يصير العلم عين النفس و عينها أى ذاتها و بصرها و الإنسان يحفظ به من المهالک، و يرتقى به الى الله ذى المعارج، و ينتهى الى جنّهٔ الذات الّتى لا تعدلها جنهٔ، قوله عزّ من قائل: وَ ادْخُلِي جَنَّتِي.

و العلم حكمهٔ و الحكمهٔ جنّهٔ قال رسول الله- صلّى الله عليه و آله و سلّم-: «أنا مدينهٔ الحكمهٔ و هى الجنّهٔ و أنت يا علىّ بابها فكيف يهتدى المهتدى إلى الجنّهٔ و لا يتهدى إليها إلّا من بابها». و القرآن حكيم يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ فالقرآن الناطق و هو الإنسان الكامل حكيم و جنّهٔ. و الإنسان القرآنى كتاب علّيينىّ إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ، وَ ما أَدْراکَ ما عِلِّيُّونَ، كِتابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (المطففين ۱۸- ۲۱).

و قال الوصىّ الإمام علىّ عليه السلام: «اعلم أنّ درجات الجنّهٔ على عدد آيات القرآن فإذا كان يوم القيامهٔ يقال لقارئ القرآن اقرأ و ارق ...» و الآيات القرآنيهٔ لها بطون لا تحصى، قوله سبحانه: كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ و قوله الآخر: وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلَّا هُوَ.

و قد روى الخاص و العام ان قوله تعالى: إِنَّ الْأَبْرارَ يَشْرَبُونَ من كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافُوراً إلى قوله: وَ كانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً نزلت فى علىّ و فاطمهٔ و الحسن و الحسين و جاريهٔ لهم تسمّى فضّهٔ، فقال سبحانه فيهم: وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً، و فسّره الامام جعفر بن محمد بقوله القويم: «أى يطهّرهم عن كلّ شىء سوى الله إذ لا طاهر من تدنّس بشىء من الأكوان إلّا الله». فانظر الى شأن غايهٔ الحركهٔ الإيجاديهٔ و الوجوديّهٔ و معدن الحكمهٔ فاطمهٔ بنت رسول الله- صلوات الله عليها- ثم اقرأ و ارق.

فاعلم للشهود مراتب أولاها الرؤيهٔ البصيريهٔ، و ثانيتها الرؤيهٔ بالبصيرهٔ فى عالم الخيال، و ثالثتها الرؤيهٔ بالبصر و البصيرهٔ معا، و رابعتها الإدراک الحقيقى للحقائق مجردهٔ عن الصّور الحسّيهٔ،، إلى أن ينتهى الشهود الى ذروهٔ التّوحيد الصّمدىّ و يصير المرزوق بالشّهود من زمرهٔ من سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً.

ن وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ إن ما أشرنا إلى جلالة قدر وديعة الرّسول و عظم منزلة درّة التوحيد فاطمة البتول انموذج من عظموتها و بارقة من ملكوتها، و كثرة أسمائها الحسنى

و تظاهر القابها العليا الواردة فى الجوامع الروائية و الصحف المنتشرة قديما و حديثا تدل على عظم قدرها و فخامة شأنها.

ثم ان المرء عمّا قال مسئول، و قال عزّ من قائل: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا، فأقول: إنّ ما رزقنى الله الوهاب الفيّاض من المعرفة بأم الأئمة النجباء و شفعية الأمّة يوم الجزاء و ريحانة المصطفى و كلمة الله العليا و مبشرة الأولياء فاطمة الزهراء سلام الله عليها و على أمّها و أبيها و بعلها و بنيها، و نقل كلماتها السامية و الآيات و الروايات الواردة فى شأنها و شرحها و تفسيرها يوجب تدوين مجلدات من الصحف النّورية. و انّما أوردنا فى هذه الوجيزة إيماءات الى نبذة من مناقبها لِمَنْ أَرادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرادَ شُكُوراً.

و إنّما حدانى على تدوين هذه الصّحيفة المكرمة إلقاء سبّوحىّ رزق به بعض تلامذتنا الحائز بمنقبتى العلم و العمل حينما انتهى تدريسنا كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر الى الفصّ العيسوىّ منه، حيث جرى من قلبه على لسانه فى توجّه روحانى عنوان هذه الصّحيفة النّورية بهذه العبارة: «فصّ حكمة عصمتيّة فى كلمة فاطميّة»، فأعجبنى ذلک العنوان جدّا فنفث فى روعى أن أشير فى بيانه إلى ما القيناها فأهديناها إليک فجعلناها تتمة فصوص الحكم ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. و انا المتمسّک بذيل ولاية أصحاب الكساء الحسن بن عبد الله و فاطمه الطبرى الآملى المشتهر بحسن زاده آملى. قم- ۲۳ ع ۲ من سنة ۱۴۱۸ ه. ق ۵- ۶- ۱۳۷۶ ه. ش.

ترجمه

ترجمه اين فص به فارسى به قلم رساى فاضل بسيار گرانقدر جناب آقاى حاج محمد حسين نائيجى- ايّده الله سبحانه بالقاءاته السبّوحيّة- صورت گرفته است، و پيش از اين به طبع رسيده است و ما همان ترجمه را بسنده مى‌دانيم، و مزيد توفيقات همگان را از خداوند سبحان مسألت مى‌نماييم.

(بسم الله الرّحمن الرّحیم الحمد للّه ربّ العالمین «فصّ حکمهٔ عصمتیّهٔ فی کلمهٔ فاطمیهٔ») خدای سبحان فرمود: منزه است آن که همه را از آن چه زمین می‌رویاند و از انسانها و از آن چه را که مردم نمی‌دانند جفت آفرید.

جفتها را مصادیق بی‌شمار است از آن جمله عقل کل و نفس کلّ است و از جمله ازواج علم و عمل است و خواهی بگو علم، روح و عمل، جسد آن است پس علم حائز علوّ مکانت و عمل واجد علوّ مکان است و علم مقوّم و مشخّص روح انسان می‌باشد و عمل مشخّص بدن انسان از آن رو که بدن انسان است می‌باشد، و عقل عملی تابع عقل نظری است. پیامبر اکرم که درود و سلام خدای بر وی و آل او باد فرمود: «علم پیشوای عمل است و عمل، تابع آن». و از زمره ازواج آسمان و زمین‌اند. و نیز از ازواج وجود ماهیت می‌باشند. و از جمله آنها نر و ماده از هر حیوان است.

و از زمره ازواج روح و بدن است. به نظر می‌رسد که روح از نطفه مرد و بدن از نطفه زن متکوّن می‌شود.

و از زمره ازواج، مطلق روییدنی‌های زمین مثل نخله است زیرا درخت ماده خرما به باروری نیازمند است چنانکه زن به باروری نیاز دارد. خدای تعالی فرمود: «ما بادها را بارور کننده فرستادیم». و در خبر آمده: «عمّه خود نخله را اکرام کنید». علت اینکه نخله عمّه انسان است در اثر صادقی آمده: «نخله از زیادی گِل حضرت آدم علیه السلام خلق شده است».

از جمله ازواج، مرخ و عفار است. خدای سبحان فرمود: «آن که برای شما از درخت سبز آتش آفرید پس آن گاه شما از آن درخت آتش را می‌افروزید» و فرمود: «آیا پس

دیده‌اید (و یا: خبر دهید) آتش آن چنانی که می‌افروزید آیا شما درخت آن را آفریدید یا ما آفرینندگانیم؟ ما آن را یاد آوری و بهره برای نزول کنندگان قرار دادیم» از امثال عرب است که «در هر درخت آتش است، مرخ و عفار را به بزرگی به فزونی گیرید». و مرخ نر باشد و عفار ماده، چون کسی را آتش باید دو شاخی از این دو درخت را ببرد چنان که آب از آن دو می‌چکد و بر هم ساید از میان آن به اذن خدای تعالی آتش بیرون آید.

از زمره زوجها اعصابی‌اند که از مغز سر منشعب می‌شوند این اعصاب هفت جفتند و هر کدام از آنها از دو عصب مزدوجند و نظایر اینها بی‌شمارند.

نکاح در همه وجود سریان دارد این سریان به واسطه حرکت قدسی حبّی در مراتب کلّی وجود است که به انواع پنجگانه تقسیم می‌شود و این انواع باعث پیدایش عوالم معنوی و روحی و نفسی و مثالی و حسّی با اختلاف صوری که دارند می‌شوند زیرا عادت وجود، وجود أزلی و ابدی است، و بخشش و پذیرش آن و پیدایش نتیجه همواره دایر است، و افاضه و استفاضه و نعمتهای لطیف از آن می‌جوشد هر که در آسمانها و زمین است همه از او حوایج خود را می‌طلبند هر روزی به شأن و کاری پردازد همه حرکتها حبی‌اند، و فیض به واسطه حرکت حبّی جوشش می‌کند. پس نخستین نکاح از نکاحهای پنجگانه کلی توجه الهی ذاتی از طریق اولین اسماء اصلی است که مفاتیح غیب هویت الهی و حضرت کونی‌اند.

نکاح در رتبه بعد، اجتماع اسمائی برای ایجاد عالم أرواح یعنی عالم عقول مفارق و صور آن در نفس رحمانی است. نفس رحمانی به طبیعت کلیه و صادر اول و رقّ منشور و نور مرشوش آب حیات «و جعلنا من الماء کلّ شیء حیّ» و اسمهای اعظم دیگر موسوم است.

نکاح در رتبه بعد اجتماع أرواح نوری برای ایجاد عالم أجساد طبیعی و عنصری است.

نکاح در رتبه چهارم اجتماعهای دیگری از اسماء است که منتج مولدات ثلاث «معدن- نبات و حیوان» و لواحق آن می‌باشد و پنجمین نکاح، ویژه کون جامع یعنی انسان کامل است که مجمع البحرین غیبت و شهادت می‌باشد.

نمونه خلق ازواج و نکاح ساری آن است که خدای سبحان، روح و نفس را با هم الفت داد پس روح و به منزله زوج و نفس به منزله زوجه است و آن دو را عاشق یک دیگر

ساخت پس مادامی که روح در بدن موجود باشد بدن، زنده بیدار است و به هنگام جدایی «نه جدایی کلّی» بلکه جدایی که تعلق روح به بدن، باقی باشد بدن در خواب است و اگر روح به کلّی از بدن مفارقت جوید بدن، مرده است. خدای تعالی فرمود:

«خداوند نفوس را به هنگام مرگ و نفوسی را که در خوابند و نمرده‌اند می‌گیرد پس آن نفوسی که حکم به مرگ آنها کرده نگه می‌دارد و دیگران را تا مهلت مقرّر رها می‌کند در این امر هر آینه نشانه‌هایی برای گروهی که فکر می‌کنند، وجود دارد».

علم و عین بر اساس تثلیثند چنانکه ادراک سه نوع است و آنها عبارتند از:

احساس و تخیل و تعقل «و اما وهم یک نوع مستقل ادراک به حساب نمی‌آید بلکه وهم کأنّ عقل ساقط است.

تثلیث در علم عبارت از پیدایش نتیجه از اصغر و أکبر و حد وسط است. تثلیث، در عین، ایجاد اعیان خارجیه است که نکاح ساری عینی از فردیت سه‌گانه شروع می‌شود و این فردیت عبارت است از ذات احدیت یعنی توجه ذاتی الهی و اسماء الهی و طبیعت کلی که نفس رحمانی است.

این نکاح فردیت نخست است. به عنوان مثال خلق انسان این گونه است در آیه شریفه «انسان بنگرد که از چه آفریده شده است از آب جهنده‌ای خلق گردیده که از میان استخوانهای صلب و ترائب بیرون آمده است». در این خلقت، پدر و مادر و هیأت ویژه آن دو دخیل است، پس این خلقت نیز بر اساس تثلیث است.

و ترائب، جمع تریبه، مثل کتائب و کتیبه می‌باشد و آن عبارت از دیواره استخوانهای مقادیم بدن «جلو بدن» است و صلب دیواره استخوانهایی است که در پشت بدن وجود دارد خواه این دو دیواره از مرد باشند، خواه از زن چنانکه وقتی آب جهنده که منی مرد و زن است در رحم ممزوج گردند و با هم یکی شوند از آن دو به این کلمه مفرد آب جهنده تعبیر می‌شود. پس این آیه کریمه نظیر آیه کریمه در سوره نحل است: «البته برای شما هوشمندان ملاحظه حال چارپایان از شتر و گاو و گوسفند همه عبرت و حکمت است که ما می‌نوشانیم شما را از میان سرگین و خون، شیر خالص را که برای نوشندگان گواراست».

انسان کامل، خواه مرد، خواه زن، میوه درخت وجود است یعنی انسان کامل غایت دو حرکت ایجادی و وجودی است. پس راز مطلق آفرینش بلکه راز ویژه آفرینش

انسان پیدایش این میوه از درخت وجود است پس، زن کارگاه صنع الهی است. پس غرض از آفرینش انسان و مطلق آفرینش آن است که حق که واجد کمالات ذاتی أزلی و ابدی است، به کمال اسمائی که متوقف بر ظهور است تجلّی کند. پس زن مانند شجره طیبه‌ای است که ریشه آن محکم و شاخه‌های آن در آسمان است در همه اوقات به اذن پروردگارش میوه می‌دهد «زنان شما مزرعه شمایند» «آیا دیده‌اید که دانه می‌کارید، آیا شما می‌رویانید یا ما می‌رویانیم». اوست که در رحمهای زنان آن گونه که می‌خواهد شما را صورتگری می‌کند». ما به انسان سفارش کردیم که به پدر و مادرش إحسان کند، زیرا مادرش وی را به سختی حمل کرده است و او را به رنج بر زمین گذاشته است».

کره به فتح کاف سختی است که از خارج به زور بر انسان تحمیل می‌شود و از همین معناست «القید کره» و کره به ضم کاف سختی که از خویشتن به خود وی می‌رسد و این معنای دوم از کراهت، در آیه مزبور مراد است.

«و پروردگارت حکم فرمود که جز وی کسی را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید، چنانکه یکی از آن دو یا هر دو در نزد تو به سنّ پیری رسیدند سخن ناملایم «اف» به ایشان مگو و ایشان را آزار مده و با ایشان به اکرام و احترام سخن بگو و پرهای مهر خویش را ذلیلانه برای ایشان بگستران و بگو پروردگارا همان گونه که ایشان مرا در کودکی پروریدند بر آنها رحمت فرما.

و از ابن عباس روایت شد که گفت: رسول خدا صلّی الله علیه و آله فرمود: من درختم و فاطمه حمل آن و علی لقاح آن و حسن و حسین میوه آنند و دوستداران اهل بیت حقیقتا برگ بهشتی آن.

انسان کامل اگر مرد باشد مظهر و صورت عقل کل است و اگر زن باشد مظهر و صورت نفس کلّ است بنا بر این، سید أوصیاء و سرّ پیامبران و رسولان حضرت علیّ عالی اعلی صورت و مظهر عقل کلی به تمام‌ترین وجه ممکن است و حقیقت ام الکتاب، سیده نساء عالمین فاطمه زهرای بتول صورت و مظهر نفس کلّی بر وجه اتمّ است. «دو دریا را به هم آمیخت و بین آن دو، برزخی است که هر یک از آن دو در حدّ خود است و از آن دو، لؤلؤ و مرجان بیرون می‌آید».

و در تفسیر مجمع البیان از امین الإسلام طبرسی به نقل از سلمان فارسی و سعید بن جبیر و سفیان ثوری چنین آمده است: «دو دریای مزبور در آیه شریفه، علی و فاطمه‌اند

و برزخ محمد صلّی الله علیه و آله و لؤلؤ و مرجان حسن و حسین‌اند».

روایت است که پیامبر صلّی الله علیه و آله فاطمه را دوست می‌داشت و او را به کنیه «أمّ أبیها» یعنی مادر پدر، می‌خواند. گویم: چون عقل کل، پدر است و نفس کل، مادر و موجودات از آن دو ظهور یافتند، و مادر انوار و فضایل، فاطمه، عقیله رسالت و مظهر نفس کلیّه بر وجه اتمّ است پس بنا بر این تفسیر انفسی قویم از روایت، آن جناب مادر پدری است که خاتمیت با وی است.

و در این مقام در گفتار حق سبحان بیندیش «الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ ...» و نیز در این گفتار حق تعالی فکر کن که «لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ...» و در نظایر روایی این آیات بیندیش.

رسول خدا صلّی الله علیه و آله از خدای تعالی حکایت کرد که فرمود: «من الله هستم و من رحمانم رحم را خلق کردم و برای رحم اسمی از اسماء خویش را مشتق کردم هر کس که صله رحم نماید من نیز با او بپیوندم و هر کس قطع رحم کند من نیز از او ببرم» بدان که وصل رحم با شناخت مکانت و تفخیم قدر رحم است، زیرا اگر رحم نباشد، تعین روح انسان از حقیقت کلیه ظهور نمی‌یابد و قطع رحم به پست شمردن آن و کم گذاشتن حق آن است. سپس اینکه طبیعت نیز رحمی همانند رحم زن است و رحم اسم حقیقت طبیعت است پس رحم از رحمان مشتق شده و بدون شک حدیث یاد شده و معنای وصل و فصل بر آن صادق است.

طبیعت، حقیقت جامع بین کیفیتهای چهارگانه است، یعنی طبیعت عین هر کدام از این چهار بوده و هر کدام از این چهار به تمام جهت عین طبیعت نیستند بلکه به بعضی از جهات با طبیعت، عینیّت دارند به این معنا که بدن، جوهری عنصری است که از عناصر ترکیب یافته و این عناصر در مزاج به طور صرف و خالص وجود ندارند بلکه این عناصر بسیط وقتی امتزاج یافتند و برخی از برخی دیگر منفعل شدند، باعث خلع صور نوعی این عناصر شده، پس هیچکدام از آنها صورت ویژه عنصری خود را حفظ نمی‌کنند بلکه مجموعه مزاج حائز یک صورت وحدانی می‌شود. پوشیده نماند که هر کمالی که بعد از مفارقت انسان از نشئه طبیعت برای انسان حاصل می‌شود از نتایج مصاحبت روح با مزاج طبیعی است پس فکر خود را به خوبی در آیات و روایاتی که در «دنیای محمود» وارد شده به کار انداز.

و در حدیث اشتقاق که: «این فاطمه است و من فاطر آسمانها و زمینم، دشمنانم را در روز فصل قضا (قیامت) از رحمت خود فطم (قطع) می‌کنم و دوستان خویش را از آن چه باعث سرزنش و شین است فطم (قطع) می‌کنم پس اسمی از اسم خویش برای وی مشتق کردم و رسول خدا صلّی الله علیه و آله فرمود: «ای فاطمه، الله تعالی از اسماء خود اسمی برای تو مشتق کرده و اسم الله، فاطر است و تو فاطمه هستی». دانسته بودی که «رحم» از «رحمان» اشتقاق یافته پس بدان که ودیعه مصطفی فاطمه انسیه حوراء، مطلع انوار علوی و مشکات ولوی و مادر امامان و صندوق دانش و وعاء معرفت است.

بدون هیچ گونه دغدغه و وسوسه‌ای فاطمه دختر رسول خدا صلّی الله علیه و آله واجد عصمت بوده است و علمای بزرگ مثل مفید و مرتضی و غیر آنها به عصمت فاطمه علیها السّلام با استدلال به آیات و روایات تنصیص کرده‌اند و حق با این بزرگان است و معاند منکر، مغلوب و مات حجت ایشان می‌باشد.

و آن حضرت صلوات الله علیها گوهری قدسی در کسوت تعین انسانی است پس انسیه حوراء است و خدای را عصمت کبری است.

و حقیقت عصمت عبارت از قوه‌ای نوری ملکوتی است که صاحب عصمت از همه پلیدی‌های گناهان و ادناس و سهو و نسیان و امثال این گونه رذایل نفسانی که شخص را آلوده می‌سازد محفوظ است و هر کس حائز مقام عصمت باشد از بدایت امر تا انتها از لغزشها در تلقّی وحی و دیگر القائات سبّوحی در همه شئون عبادی و خلقی و خلقتی و روحانی مصون می‌ماند چنانکه حق سبحان فرمود: «ما در صباوت به وی حکمت بخشیدیم».

بدان که عترت که فاطمه از زمره ایشان است معصومند، چنانکه حضرت وصی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه بدان تصریح کرده است: «چگونه سرگردانید در حالی که عترت پیامبرتان در بین شماست ایشان زمامهای حقیقت و نشانه‌های دین و زبانهای صدقند پس ایشان را به نیکوترین منازل قرآن فرود آورید و به این آبشخور، همانند شتران تشنه وارد شوید».

ابن ابی الحدید معتزلی در شرح این جمله به صواب سخن گفت که در تحت این جمله: «عترت را به نیکوترین منازل قرآن فرود آورید» رازی بزرگ نهفته است، زیرا آن حضرت به مکلّفین دستور دادند که در اجلال و بزرگداشت و انقیاد و طاعت اوامر

عترت، ایشان را همانند قرآن بدانند.

آن گاه ابن ابی الحدید چنین گفت: «اگر اشکال کنید این سخن مشعر به عصمت عترت است پس سخن اصحاب شما معتزله در این باره چیست؟

در پاسخ می‌گوییم ابو محمد بن متویه در کتاب کفایه تنصیص کرده است که علی علیه السلام معصوم است و ادلّه نصوص (روایات روشن)، بر عصمت آن حضرت دلالت دارد و باعث یقین بر پاکی باطن و نهان وی می‌باشد و عصمت ویژه آن حضرت بوده دیگر اصحاب از آن بی‌بهره‌اند». پس در این بیندیش.

اکنون که فهمیدی بقیه نبوت و عقلیه رسالت و ودیعه مصطفی و زوجه ولی الله و کلمه تامّه الهی، فاطمه علیها السّلام حائز مقام عصمت است پس مانعی ندارد که در فصول اذان و اقامه به عصمت آن حضرت شهادت دهید و مثلا چنین بگویید «اشهد أنّ فاطمهٔ بنت رسول الله عصمهٔ الله الکبری». یعنی شهادت می‌دهم که فاطمه دختر رسول خدا عصمت کبرای خداست. و یا نظیر این جمله از عبارات دیگر.

هیچ مرد واجد عصمت را نمی‌یابید که زنش نیز حائز مقام عصمت باشد مگر حضرت وصی امام امیر المؤمنین علی علیه السلام و زن او فاطمه دختر رسول الله صلّی الله علیه و آله را.

و اگر حضرت وصی، علی علیه السلام نبود احدی کفو فاطمه علیها السّلام نبود پس حضرت علّی وصی صلوات الله علیه به خصیصه‌ای اختصاص یافت که احدی با وی در آن شریک نبود و نخواهد بود. و در روایت نبوی چنین آمده است: «یا علی اگر تو نبودی بر روی زمین احدی کفو فاطمه نبود».

و در کافی از ابو الحسن امام موسی بن جعفر علیهم السّلام روایت شده که فرمود: «در حالی که رسول خدا صلّی الله علیه و آله نشسته بود فرشته‌ای با بیست و چهار صورت داخل شد عرضه داشت: ای محمد خدای عزّ و جلّ مرا فرستاد تا نور را با نور تزویج کنم فرمود چه کسی را با چه کسی؟ عرضه داشت: فاطمه را با علی ...». ازدواج باید با کفو انجام شود غیر معصوم نمی‌تواند بر زن معصوم استیلاء داشته باشد. پس بفهم.

آیه مباهله یعنی این سخن حق تعالی: «به (نصاری) بگو بیایید ما و شما فرزندان و زنان و نفوس خود را بخوانیم تا با هم مباهله کنیم». این آیه دلالت می‌کند که فاطمه معصوم ام أبیها و امّ الائمه بر همه زنان برتری دارد چنانکه بر نهایت برتری و علو درجه حضرت وصی امام علی علیه السلام دلالت می‌کند زیرا خدای تعالی او را نفس پیامبرش،

خاتم و آقای انبیا قرار داد و نمی‌توان گفت هر دو یک شخص‌اند پس جز این نیست که مراد از آن مساوی بودن حضرت علی با آن حضرت است جز در شأن نبوت و چون رسول خدا صلّی الله علیه و آله افضل مردم است پس علی که مساوی با افضل مردم است، افضل از همه است و خلاصه در این آیه استدلالی قوی که هیچ استدلالی به قوت آن نیست بر برتری اصحاب کساء علیهم السّلام موجود است و امت بر این اجماع دارند که اصحاب کساء علیهم السّلام در مباهله فقط فاطمه و پدر او و شوهر او و دو فرزند او حسن و حسین بودند و احدی با آنها همراه نبود. هیچ کس مدّعی نشد که جز پیامبر و حضرت وصی، امام امیر المؤمنین علی و کفو وی فاطمه و دو فرزند ایشان حسن و حسین شخص دیگری در مباهله داخل بوده است بدون شک مدعی شخص دیگر بر خدا و رسولش دروغ بسته است «الحمد للّه الذی جعلنا من المتمسّکین بولایتهم».

ستایش خدای را که ما را از متمسکان به ولایت ایشان قرار داده است.

مفسران در تفسیر آیه مباهله از عایشه روایت کرده‌اند: رسول خدا صلّی الله علیه و آله در حالی که بر دوش مبارکش عبای موبین مشکین قرار داشت خارج شد پس حسن علیه السّلام آمد آن حضرت وی را

داخل کساء کرد، آن گاه حسین آمد وی را داخل کساء کرد، آن گاه فاطمه و سپس علی آمد، آن حضرت فرمود: «خداوند اراده کرده تا پلیدی را از اهل بیت پاک نماید ...».

بدان که مراد امامیه- که خدای برهان ایشان را پر درخشش کند- از اصحاب کساء و آل عبا، این معصومان که در آیه مباهله منصوصند می‌باشد و در آیه مباهله فرزندان و زنان بر انفس مقدم گردید تا بر مکانت لطیف و منزلت قریب آنها تنبیه کند و تا اشعار بدارد که ایشان بر انفس مقدم بوده‌اند و انفس فدوی ایشانند.

هر کدام از آل عبا در آثار گاهی به خامس «پنجم» و گاهی به خامس اصحاب کساء و در برخی اوقات به خامس اهل عباء و وقت دیگر به خامس اهل کساء تعبیر شده است. در مروج الذهب مسعودی چنین آمده است: «هنگامی که امام حسن علیه السّلام دفن گردید برادرش محمد بن حنفیه بر قبرش ایستاد و گفت: اگر زندگی تو با عزت بود مرگ تو باعث شکست و خلل در ارکان شده است چه خوش روحی که کفن تو را در بر گرفته و چه خوب کفنی که بدن تو را حاوی است چگونه چنین نباشی در حالی که تو گردنه هدایت و جانشین اهل تقوی و خامس اصحاب کسایی، ...».

۶۷۱

و عماد الدین طبری در بشارت المصطفی روایت کرده است که جابر بن عبد الله انصاری در زیارت امام ابا عبد الله الحسین علیه السّلام در روز أربعین چنین گفت: «شهادت می‌دهم که تو فرزند بهترین پیامبران و پسر سید مؤمنان، و فرزند هم سوگند تقوی و سلاله هدایت و خامس اهل کسایی».

و در مصباح ابن طاوس در زیارت حضرت وصی امام علی علیه السّلام چنین آمده: «درود بر صاحب حوض و حامل لواء، درود بر خامس اهل عباء ...» پس پروریده بیت نبوت و زاییده شاخه‌های نبوت، مادر امامان، فاطمه معصومه صلوات الله و سلامه علیها خامس اصحاب کساء و خامس آل عباء است. و در مطالب زیر که اکنون می‌آوریم بیندیش:

عدد پنج که «ه» است و پنجمین حرف دایره ابجدی است که گاه آن را چنین «ه» می‌نویسند و گاهی به این صورت «ه» اشاره به دایره وجود و قوس نزول و صعود دارد چنانکه حق سبحان فرمود:

«خدای تعالی امر را از آسمان تا به زمین تدبیر می‌کند آن گاه امر در روزی که به اندازه هزار سال به شمار شماست باز می‌گردد». پس امر «وجود» پیوسته در حقایق روحانی و جسمانی، دوری بوده و از آن دو- اشکال خوشایند و بدیع پدید می‌آید.

تجدد امثال و حرکت جوهری و دوران روز و شب و حوادث آنها شما را به دوری بودن امر وجود دلالت می‌کند.

خدای تعالی فرمود: «ما گردش ماه را در منازل معین مقدر کردیم تا همانند شاخه‌های خرمای کهن (مانند سیخ خرمای شش ماهه) باز گردد.»

حضرات کلی خمس عبارتند از: لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت و کون جامع که انسان کامل است.

انواع ساعت- یعنی قیامت- پنج است: نوعی آن است که در هر آن و ساعت است.

نوعی مرگ طبیعی است چنانکه پیامبر علیه الصلاة و السلام فرمود: هر کس بمرد پس قیامتش قیام کرده است. و نوعی موت ارادی است «قبل از آن که به مرگ طبیعی بمیرید به مرگ اختیاری بمیرید». نوعی دیگر از ساعت آن است که همه در انتظار آنند (قیامت خواهد آمد و شکی در آن نیست) رسالهٔ رتق و فتق ما متکفل بیان این نوع ساعت است.

و نوع پنجم ساعت فناء فی الله و بقاء باللّه عارفان موحد است که به قیامت کبری موسوم

است.

عرش‌ها پنج‌اند، عرش حیات که عرش هویت است. و عرش رحمانیت. و عرش عظیم. و عرش کریم. و عرش مجید.

انواع قلب پنج قسم است: قلب نفسی و قلب حقیقی که از مشیمه جمعیت نفس متولد می‌شود. و قلبی که از مشیمه روح متولد می‌شود یعنی قلب قابل تجلی وجودی باطنی. و قلبی که مسخر بین دو حضرت وجوب و امکان است و قلب احدی جمعی.

لسانهای حمد پنج است:

حقیقت ذکر (یعنی حمد) عبارت از تجلی ذات به واسطه ذات بر ذاتش از طریق اسم متکلم است تا اظهار صفات کمالی کند و متصف به صفات جلالی و جمالی در مقام جمع و تفصیل گردد چنانکه خود برای خویش در این سخن شهادت داد که: «خدا شهادت می‌دهد که جز او احدی معبود نیست». حقیقت ذکر دارای مراتبی است بالاترین و نخستین مرتبه آن در مقام جمع است که حق خود را به واسطه اسم متکلم

به حمد و ثنا بر خود یاد می‌کند، در حدیث آمده است که رسول الله گفت: خدایا من نمی‌توانم تو را ستایش کامل نمایم، تو همان گونه‌ای که خود بر خودت ستایش کردی.

مرتبه دوم ذکر، ذکر ملائکه مقربین است که حمد و تسبیح أرواح عقول برای پروردگارشان است. مرتبه سوم ذکر- ذکر ملائکه آسمانی و نفوس ناطقه مجرد است.

مرتبه چهارم- ذکر ملائکه زمینی و نفوس منطبعه آنها با طبقاتی که دارند می‌باشد و مرتبه پنجم ذکر أبدان و اعضای موجود در آن می‌باشد هر کدام از اعضا به زبان ویژه‌اش ذکر می‌گوید.

نون دارای پنج مرتبه است و نون محل جمع جوهر مواد حرفی نفسی رحمانی از آن رو که نفس رحمانی ام الکتاب است می‌باشد مرتبه نخست تعین اول است و آن جمع همه حقایق کیانی ربانی و حروف مؤثر فعلی وجوبی و متأثر منفعل امکانی است و نون ام الکتاب أکبر است.

و مرتبه دوم دوات ماده حروف الهی نوری و هیولای صور فعلی وجودی و عماء ربوبیت (به عین مهمله) که پروردگار ما در آن بوده است.

و مرتبه سوم ریشه حقایق کونی که احدیت جمع همه کاینات است و آن حضرت به آن چنین اشاره کرده است: (اولین موجودی که خدا خلق کرده «درّ» است). و این مرتبه

ام الکتاب است که در رق وجودی منشور مسطور است و این غماء عبودیت به غین معجمه می‌باشد.

و مرتبه چهارم ام الکتاب مبین می‌باشد که همان لوح محفوظ است و به نزد اهل نظر به نفسه کلیه موسوم است. و مرتبه پنجم نون اقدار می‌باشد که در روحانیت روح قمر قرار دارد و این مرتبه آسمان اسم خالق است و محل جمع اضواء عالی و انوار مختلف و اتصالات و انفصالات است و کتاب محو و اثبات جزئیات در آن منتقش است.

و اقسام نکاح، همان گونه که بیان شد پنج است و مفاتح که در سخن حق تعالی بدان اشاره شده است: «و در نزد وی کلیدهای غیب است که جز او نمی‌داند» دارای پنج مرتبه است که همان حضرات خمس که هم اکنون یاد شده است می‌باشند.

و حقایقی که بر عدد پنج‌اند فراوانند مثل اوقات نمازهای پنج‌گانه که خدای تعالی آن را چنین نامید: «و نماز را از زوال ظهر تا تاریکی شب بر پای دار و خواندنی (نماز) صبح را بیاور».

و پیامبر صلّی الله علیه و آله در حدیث ساعت که از وی از ساعت سؤال شد فرمود «علم ساعت نزد خدای است و باران بارور نازل می‌کند و به آن چه در أرحام است علم دارد و هیچ کس نمی‌داند که فردا چه چیز کسب می‌کند و هیچ کس نمی‌داند که در کدام سرزمین می‌میرد، خدای تعالی علیم خبیر است». ما تنها به بخشی از امهات مسائلی که انسان به معارج علمی بدانها ارتقاء می‌یابد اشاره کردیم. خدای سبحان فرمود کلم طیب (نفوس قدسی)، به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح آن را بالا می‌برد خدای تعالی فتاح قلوب و بخشنده غیوب است.

فاطمه صلوات الله علیها لیلهٔ القدر بود، و لیلهٔ القدر دارای مراتبی است، چنانکه همه حقایق وجودی چنین‌اند هر مرتبه دانی رقیقه عالی آن است و مرتبه عالی، حقیقت رقیقه مرتبه دانی است. خدای سبحان فرمود: «شما نشئه نخستین را فهمیدید پس چرا متذکر نمی‌گردید» و در روایت رضوی چنین آمده: «خردمندان دانستند که حقایق عالم ما ورای این نشئه جز از طریق حقایق اینجا شناخته نمی‌شوند».

در اثر صادقی آمده است: «خدای تعالی عالم ملک را بر وزان ملکوت خلق کرده و ملکوت را بر مثال جبروت تأسیس کرده تا از ملک بر ملکوت و از ملکوت بر جبروت

(عقول) استدلال شود».

بدان که از منازل سیر حبّی وجودی در قوس نزولی به لیل و لیالی تعبیر می‌شود و در قوس صعودی به یوم و ایام تعبیر می‌گردد. پس عصمهٔ الله الکبری حضرت فاطمه همان گونه که لیلهٔ القدر است همچنین یوم الله نیز می‌باشد. و انسان کامل در عصر محمدی وعاء حقایق قرآن است. اگر خواهی چنین بگو: انسان کامل قرآن ناطق است.

پس یازده قرآن ناطق از این شب مبارکه‌ای که شب قدر است و مادر امامان است، نازل شده است. پس بفهم آن گاه در سخن حق سبحان تدبر نما که به پیغمبر اکرم فرمود: «ما به تو کوثر را بخشیدیم».

رسول خدا صلّی الله علیه و آله فرمود: «هر کس فاطمه را آن گونه که حق فاطمه است بشناسد شب قدر را ادراک کرده است و علت نامگذاری آن حضرت به فاطمه آن است که خلایق از کنه معرفت وی بریده شدند (به کنه معرفت وی نمی‌رسند)».

و در اثر صادقی چنین آمده: «هر کس فاطمه را آن گونه که سزا است بشناسد، لیلهٔ القدر را ادراک کرده است».

تمام این حدیث در تفسیر فرات کوفی چنین است: «فرات گوید محمد بن قسم بن عبید به اسناد معنعن خویش از ابی عبد الله علیه السّلام ما را حدیث کرد که آن حضرت فرمود:

إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَيْلَةِ الْقَدْرِ. لیله فاطمه است و قدر الله است، پس آن کس که فاطمه را آن گونه که سزاست بشناسد لیلهٔ القدر را ادراک کرده است. علت نامگذاری وی به فاطمه آن است که خلایق از معرفت فاطمه محروم و بریده شدند.

(محمد بن قسم شک کرده که حدیث با «عن» از حضرتش شرف صدور یافت و یا بدون «عن») و سخن خدا: وَ ما أَدْراكَ ما لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ من أَلْفِ شَهْرٍ یعنی چه می‌فهمی که لیلهٔ القدر چیست لیلهٔ القدر بهتر از هزار ماه است یعنی شب قدر بهتر از هزار مؤمن است زیرا فاطمه مادر مؤمنان است- تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيها- ملائکه و روح را در این شب فرود می‌آورند و ملائکه مؤمنانی‌اند که علم آل محمد صلّی الله علیه و آله را واجدند و مراد از روح القدس فاطمه است. بِإِذْنِ رَبِّهِمْ من كُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی از هر امری به اذن پروردگارشان در حالی که سلام می‌گویند تا فجر طلوع کند یعنی تا حضرت قائم خروج کند».

و از صقر بن ابی دلف کرخی روایت شد که گفت: «وقتی متوکل، آقای ما ابو الحسن

۶۷۵

عسکری علیه السّلام را آورد رفتم تا از حالش بپرسم (تا به اینجا که گفت): آن گاه عرضه داشتم آقای من، حدیثی از پیامبر صلّی الله علیه و آله روایت شده که معنایش را نمی‌فهمم. فرمود آن حدیث چیست؟ عرضه داشتم این سخن آن حضرت که: با ایام دشمنی نکنید که با شما دشمنی می‌کنند. معنای این حدیث چیست؟ فرمود: «بلی مادامی که آسمانها و زمین برپاست ما ایام هستیم». الخبر علت محرومیت و بریده شدن خلایق از کنه معرفت حضرت علیه السّلام آن است اشخاصی که واجد عصمت نیستند از نظر مفهومی عصمت را می‌فهمند ولی از نظر ذوقی آن را نمی‌فهمند، مانند عوام که حقیقت و کنه ملکه اجتهاد را به ذوق نمی‌چشند و شأن کسی را که واجد ملکه اجتهاد است به ذوق نمی‌فهمند و اصل در معرفت، معرفت ذوقی است و مراد به ذوق در اصطلاح عارف باللّه آن چیزی است که عالم، به طریق وجدان و کشف می‌یابد، نه به برهان و کسب و نه به روش أخذ مطالب از راه ایمان و تقلید، زیرا که گر چه هر دو روش به اندازه مرتبه‌اش است لیکن به مرتبه علوم کشفی نمی‌رسند زیرا «شنیدن کی بود مانند دیدن» و

نیز رسول خدا صلّی الله علیه و آله فرمود: «او را فاطمه نامیدم زیرا خدای، او را و آن کس را که دوستش داشته باشد از آتش دور کرده است».

لیلةُ القدر بنیه انسان کامل است، یعنی قلبی که عرش رحمان است و وسیع‌ترین قلبهاست. خدای سبحان فرمود: «روح الأمین (جبرئیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد».

و فرمود: «ما قرآن را در شب مبارکی فرو فرستادیم». این قلب سینه منشرح است، و خدای فرمود: «آیا ما سینه تو را منشرح نکردیم».

پس لیله قدر، سینه حضرت خاتم یعنی بنیه محمدی است و قدر بزرگی منزلت و جایگاه و شرف آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه می‌باشد و چنین سینه‌ای شایستگی آن را دارد که در آن نزول قرآن انجام شود و به سوی آن نزول قرآن صورت گیرد و قابل و حامل حقایق باشد خدای جلّ و علا فرمود: «ما سخنی سنگین بر تو إلقاء می‌کنیم». خلاصه امر آن است که قرآن کریم در لیله قدر مبارک زمانی، در لیله قدر مبارک ختمی که سینه آقای ما حضرت محمد رسول خداست به یکبارگی نازل شده است. بخوان و بالا برو.

بدان که همان گونه که قلب مثلا بر گوشت صنوبری شکل که در طرف چپ سینه واقع

است و نیز بر لطیفه ربانی که به قلب جسمانی تعلق دارد اطلاق می‌شود همین سخن در لیله قدر به دو وجه یاد شده می‌آید نمونه‌های فراوانی از این دست تمثیل وجود دارد.

در صحفی که متکفل تفسیر انفسی قرآن‌اند از قرآن کریم گاهی به کشف تامّ محمدی تعبیر می‌شود و گاهی به کشف اتمّ محمدی. لازم است که بین انزال قرآن و تنزیل آن فرق گذاشته شود زیرا انزال دفعی و تنزیل تدریجی است. خدای سبحان فرمود: «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم». و فرمود: «ما قرآن را بتدریج نازل کردیم». و انزال قرآن در لیله قدر بود، و تنزیل قرآن بعد از انزال بتدریج (و آیه آیه) در مدت بیست و سه سال انجام گرفت و سور و آیات قرآن کریم از سوره فاتحه تا سوره ناس به صورت انزالی بدون کم و زیاد منسجمند و تفوه به تحریف قرآن دروغ و بهتان محض است. پس بدان که قلبی که گنجینه حقایق و بطون آیات قرآنی است لیله قدر است و زجاجه وحی و میوه نبوت، فاطمه دانای حقایق أشیاء چنین فرمود: «ستایش خدای را که به نعمت وی به شرف علم و عمل بدین پایه رسیدم و به وی رغبت کردم و طاعت امر او نمودم ستایش خدای را که مرا منکر امری از کتابش قرار نداده و در هیچ حقیقتی از

امر کتاب مرا سرگردان ننموده است. و ستایش خدای را که مرا به دینش هدایت کرد و مرا کسی قرار نداد که غیر او را عبادت کنم».

در این گفتار حضرتش بیندیش که «مرا منکر امری از کتابش قرار نداد». و از پیامبر صلّی الله علیه و آله روایت شده است که: «هیچ حرفی از حروف قرآن نیست مگر آن که دارای هفتاد هزار معناست». و در روایت قبل اندیشه نما که فرمود: «هر کس فاطمه را آن گونه که سزاوار است بشناسد، ادراک لیلة القدر کرده است».

و همان گونه که درّه توحید و ودیعه مصطفی فاطمه علیها السّلام لیله قدر و یوم الله بود کون جامع و صاحب قلب نیز بود، زیرا هر انسان کاملی چنین است. در صورتی انسان صاحب قلب می‌شود که غیب بر او تجلی نماید و سرّ بر وی کشف شود و حقیقت امر بر او ظهور نماید و به انوار الهی متحقق شود و در أطوار ربوبی متقلب گردد زیرا مرتبه قلبی ولادت دوم است که در کلام نبی الله عیسی روح الله علیه السّلام بدان اشاره شده است که «به ملکوت آسمانها و زمین راه نمی‌یابد آن کس که تولد دو باره نداشته باشد».

و همان گونه که عقیله رسالت فاطمه دختر رسول خدا صلّی الله علیه و آله لیله قدر و یوم الله و کون جامع است، اسمی از اسماء حسنای الهی و کلمه‌ای از کلمات علیای وی نیز می‌باشد.

چنانکه ابو عبد الله امام صادق علیه السّلام در سخن خدای عز و جل «خدای را اسماء حسنی است پس خدای را با این اسماء بخوانید» فرمود: «به خدا قسم ما اسماء حسنای الهی هستیم که خدای تعالی عملی از بندگان را جز با معرفت ما قبول نمی‌کند».

و نیز آن حضرت علیها الصلاة و السلام از زمره آل پیامبر و اهل بیت و از ذوی القربی بوده است و حضرت وصی امام علی سلام الله علیه در آل پیامبر - (ص) - فرمود: «ایشان جایگاه سرّ و صندوق دانش و ملجأ حکم و کهف‌های کتاب خدا و کوه‌های دین‌اند پشت خم شده دین به ایشان راست گردیده و لرزش پشت آن بدانها آرام شده است ... احدی از این امت با آل محمد صلّی الله علیه و آله قیاس نمی‌شوند و ایشان با کسانی که همیشه نعمت آل محمد بر آنها جاری است مساوی نیستند ایشان اساس دین و استوانه یقین‌اند، غالیان به ایشان باز می‌گردند و از راه ماندگان به ایشان ملحق می‌شوند ایشان واجد ویژگی‌های حق ولایت‌اند و در ایشان وصیت و وراثت موجود است».

باید بین دو نبوت تشریعی و انبایی تفاوت و تمیز قائل شد، زیرا نبوت تشریعی به رسول خاتم محمد صلّی الله علیه و آله خاتمه یافت پس حلال آن حضرت تا روز قیامت حلال است و حرام وی تا روز قیامت حرام است، امّا نبوت انبایی که به نبوت عامه و نبوت تعریفی و نبوت مقامی نیز موسوم است همیشه تا ابد مستمر است و از این سفره ابدی همه نفوس مستعد بهره‌مند می‌شوند تا از وحی انبایی بشنوند. بفهم.

آیا مطالب خطبه قاصعه را نمی‌بینی در آن جا که حضرت وصی امیر المؤمنین امام علی علیه السّلام فرمود: «نور وحی و رسالت را می‌بینم و بوی نبوت را می‌شنوم».

و پیامبر به حضرت وصی فرمود: «تو می‌شنوی آن چه را که می‌شنوم و می‌بینی آن چه را که می‌بینم جز آن که تو پیامبر نیستی و لیکن تو وزیری و تو بر خیر هستی».

و آیا گفتار امام ما صادق آل محمد صلوات الله علیهم را نمی‌بینی که فرمود: «کمترین شناخت امام اینکه وی جز در درجه پیامبر، عدل پیامبر و وارث وی می‌باشد و طاعت امام طاعت خدا و رسولش می‌باشد».

بلکه پیامبر صلّی الله علیه و آله فرمود: «دانشمندان امت من همانند انبیای بنی اسرائیلند». و آن حضرت صلّی الله علیه و آله فرمود «برخی از بندگان خدا انبیاء نیستند و شهداء نمی‌باشند ولی پیامبران و شهداء در روز قیامت به خاطر مکانت و منزلت آنها در نزد خدای غبطه می‌خورند».

و مثل آن، این حدیث است که: «خدای تعالی بندگانی دارد که از انبیاء نیستند. ولی پیامبران به مقامات و نزدیکی آنها به خدای تعالی غبطه می‌خورند».

و در مروج الذهب مسعودی آمده است: امام مجتبی علیه السّلام فرمود: «به خدا قسم امشب مردی- یعنی حضرت وصی، امام امیر المؤمنین علی علیه السّلام در بین شما قبض روح گردید که پیشینیان از او پیشی نگرفتند جز در فضل نبوت و آیندگان به او نخواهند رسید».

بلکه کهف قرآن کریم قصه بنده‌ای از بندگان حق سبحان را با موسی کلیم الله که از رسولان اولو العزم علیهم السّلام است بر ما می‌خواند: «در آن جا بنده‌ای از بندگان خاص ما را یافتند که او را رحمت و لطف خاصّی عطا کردیم و هم از نزد خود وی را علم لدنی و اسرار الهی آموختیم، موسی به آن شخص دانا گفت: آیا اگر من تبعیت و خدمت تو کنم از علم لدّنی خود، مرا خواهی آموخت؟ پاسخ داد که تو نمی‌توانی با من

صبر پیشه کنی و چگونه صبر توانی کرد بر چیزی که اصلا از علم آن آگهی نیافته‌ای ...». پس باید بین پیامبران تشریع و پیامبران علم و سلوک یعنی بین نبوت تشریعی و بین نبوت انبایی مقامی فرق گذاشت.

پس آن کس که روزی‌اش شد تا به منزل إحسان عروج کند واجد مقام مشاهده و کشف و عین می‌گردد، و مقام مشاهده مقامی روحی است که از جمله مقامات پنجگانه نفس است و آن مقامات عبارتند از: ظاهر و باطن و قلب و روح و سرّ. چنانکه این مقامات را در کلام سید أوصیاء امام علی مرتضی علیه السّلام می‌یابی در آن جا که فرمود:

«خدایا ظاهر مرا به طاعت و باطنم را به محبّت و قلب مرا به معرفت و روح مرا به مشاهده خود و سرّم را به استقلال در اتصال به حضرتت منور کن ای صاحب جلالت و کرم».

علاوه آن که نفس انسانی در هویت مقام معلومی ندارد و واجد درجه‌ای معین در وجود همانند دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که دارای مقامی معلومند، نیست بلکه نفس انسانی حائز مقامات و درجات متفاوت بوده و دارای نشآت سابق و لاحق می‌باشد و در هر مقام و عالم صورت دیگری دارد.

و در منطق قرآن فرقان بیندیش که فرمود: «و چون یوسف به سنّ رشد رسید او را مسند حکمفرمایی و دانش عطا کردیم و همچنین ما نکو کاران را پاداش می‌بخشیم».

إحسان دارای سه مرتبه است: اولین مرتبه آن نیکی به همه أشیاء است و اینکه به موجودات به نظر رحمت و شفقت بنگری، دومین مرتبه آن عبادت به حضور تمام است که کأنّ عابد پروردگارش را مشاهده می‌کند، سومین مرتبه إحسان با برداشتن کانّ است یعنی شهود پروردگار با همه أشیاء و در همه حال- چنانکه خدای تعالی فرمود: «آن که رویش را به خدا تسلیم کند در حالی که در مقام إحسان است پس به ریسمان الهی چنگ زده است».

و نبوت مقامی به مردان اختصاص ندارد بلکه مردان و زنان در آن مساویند: خدای تعالی فرمود: «هنگامی که ملائکه گفتند ای مریم! خدای تو را برگزید و پاک گردانید و تو را بر زنان عالمیان برتری داد». (اگر مقام مریم چنین است) پس در باره مقام خامس اصحاب کساء که لیله قدر بوده و از کسانی است که خدای تعالی پلیدی را از آنها پاک نموده (یعنی حضرت فاطمه علیها السّلام) چه می‌اندیشی؟

تعبیر بسیاری از آیات و روایات بر تغلیب است مثل سخن خدای تعالی در باره مریم علیها السّلام: «ای مریم پروردگارت را مطیع باش و سجده نما و با رکوع کنندگان رکوع نما». و سخن دیگر حق تعالی در باره

مریم: «مریم کلمات پروردگار خود و کتابهای آسمانی او را با کمال ایمان تصدیق کرد و از بندگان مطیع خدا بشمار بود».

سپس هنگامی که نفس ناطقه انسانی، خواه مرد و خواه زن مستعد شود، صور ملکی و ملکوتی برایش متمثل می‌شود. خدای سبحان در باره مریم فرمود: «فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا». و مریم را زکریای پیغمبر صلّی الله علیه و آله، ضامن مصالح او گردید و او را پرورانده است، و فاطمه را اشرف انبیاء محمد صلّی الله علیه و آله و مادر او خدیجه کبری است که اولین زنی بوده است که ایمان آورده است. و در نهج آمده است یک خانه آن روز در اسلام گرد نیامده است جز رسول الله و خدیجه، و من سومی آنها بوده‌ام. و خدای بی‌نیاز بی‌نیاز کننده- پیامبر را به مال خدیجه حبیبه خدا و رسول، توانگر گردانید چنانکه آیه کریمه وَ وَجَدَکَ عائِلًا فَأَغْنى تو را بدان ارشاد می‌نماید.

وحی را مراتب است چنان که خدای سبحان فرموده است: «ما بر تو نیکوترین قصه‌ها را به وسیله آن چه که به سویت این قرآن را وحی کرده‌ایم، حکایت می‌کنیم».

«یاد آر ای رسول آن گاه که پروردگار تو به فرشتگان وحی کرد که من با شمایم، مؤمنان را ثابت قدم بدارید». و «به مادر موسی وحی کردیم که طفلت را شیر ده و چون

از آسیب فرعونیان بر او ترسان شوی او را به دریا افکن». و «پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها، خانه‌ها بگیرید».

و «آن گاه نظم هفت آسمان را در دو روز استوار فرمود و در هر آسمان به امرش وحی فرمود». و در کافی از امام باقر (شکافنده) علوم پیامبران علیه السّلام روایت شده است که آن حضرت فرمود: «وقتی خداوند بخواهد که نطفه‌ای را که بر آن در صلب آدم پیمان گرفته شده، خلق کند یا آن که را، وی در نظر دارد و آن را در رحم قرار دهد مرد را بر جماع تحریک کند و به رحم وحی می‌کند که درت را باز کن تا خلق و قضاء نافذ من و قدر من در تو راه یابد، آن گاه رحم درش را باز می‌کند و نطفه به رحم می‌رسد».

گوییم: امثال این آیات کریمه و روایات شریفه به توحید صمدی قرآنی اشاره دارند.

بفهم.

و نیز در کافی به اسناد خویش از امام ابی عبد الله علیه السّلام روایت کرد که آن حضرت فرمود: «فاطمه علیها السّلام بعد از رسول خدا صلّی الله علیه و آله هفتاد و پنج روز زندگی کرد و اندوهی شدید

در فراق پدر بر وی وارد شد و جبرئیل به نزد وی می‌آمد و باعث حسن صبر و دلجویی آن حضرت بر پدرش می‌شد و نفس او را آرام می‌ساخت و از پدرش و مکان و منزلت وی به حضرت فاطمه خبر می‌داد و به وی خبر می‌داد که در ذرّیه وی چه اتفاقی خواهد افتاد و علی علیه السّلام آن را می‌نوشت».

و در علل الشرایع به اسنادش از عیسی بن زید بن علی علیه السّلام نقل شده است که وی گفت: از ابو عبد الله علیه السّلام شنیدم که می‌فرمود: فاطمه از آن رو محدّثه نام گرفت که ملائکه از آسمان فرود می‌آمدند ملائکه می‌گفتند: (ای فاطمه خدای تعالی تو را برگزید و پاک ساخت و تو را بر زنان عالمیان برتری داد. ای فاطمه پروردگارت را مطیع باش و سجده نما و با رکوع کنندگان رکوع کن، وی با ملائکه سخن می‌گفت و ایشان با وی سخن می‌گفتند. شبی فاطمه به ایشان فرمود: «آیا برتر از همه زنان عالمیان مریم دختر عمران نیست» ملائکه پاسخ دادند: «مریم سیده زنان عالم خویش بود ولی خدای عز و جل تو را سیده زنان عالم تو و عالم وی و سیّده زنان اولین و آخرین قرار داد».

علم، عین عالم و معلوم است و «علم، نوری است که خدا آن که را بخواهد در قلبش می‌نهد» و با اتحاد علم و عالم و معلوم، علم عین نفس و چشم وی می‌شود یعنی علم عینیت با ذات نفس پیدا می‌کند و چشم نفس می‌گردد و انسان به واسطه علم از مهالک

۶۸۱

محفوظ می‌ماند، و به سوی خدای ذی المعارج عروج می‌کند و به بهشت ذات که هیچ بهشتی با آن برابری نمی‌کند منتهی می‌شود، خدای که گوینده‌ای با عزت است می‌فرماید «و در بهشت من داخل شو».

و علم، حکمت است و حکمت بهشت. رسول الله صلّی الله علیه و آله فرمود: «من شهر حکمتم و حکمت بهشت است و تو ای علی باب بهشتی پس چگونه هدایت یا بنده‌ای به بهشت راه می‌یابد در حالی که راه‌یابی به بهشت جز از در بهشت ممکن نیست». و قرآن کریم حکیم است، خدای تعالی فرمود: «یس قسم به قرآن حکیم» پس قرآن ناطق که انسان کامل است حکیم و بهشت است. و انسان قرآنی کتاب علّیینی است. «کتاب نیکان در علّیین است و شما چه می‌فهمید که علّیین چیست؟ کتابی نوشته است که مقربان شاهد آنند».

و حضرت وصی، امام علی علیه السّلام فرمود «بدان که درجات بهشت بر تعداد آیات قرآن است پس روز قیامت به قاری قرآن گفته می‌شود بخوان و بالا برو». و آیات قرآنی دارای بطون بی‌شمارند، خدای سبحان فرمود: «هر کس بر شاکله خود کار می‌کند». و سخن دیگر خدای این است: «و لشکریان پروردگارت را کسی جز او نمی‌داند».

خاصّه و عامّه روایت کرده‌اند که این سخن حق تعالی «نیکان از جامی که ممزوج با کافور است می‌نوشند»، تا این سخن حق ... و «از تلاش شما سپاسگزاری می‌شود» در حقّ علی و فاطمه و حسن و حسین و کنیز ایشان به نام فضّه نازل شده است. پس حق سبحان در باره ایشان فرمود: «و پروردگارشان شراب پاکیزه به ایشان نوشانید» امام جعفر بن محمد با این سخن قویم این آیه را تفسیر فرمود که: «مراد آن است که آن شراب ایشان را از هر چیز جز خدا تطهیر می‌کند زیرا جز خدا هیچ کس از تدنّس و آلودگی به کائنات پاک و طاهر نیست». پس به شأن غایت حرکت ایجادی و وجودی و معدن حکمت فاطمه فرزند رسول الله- صلوات الله علیهما- نظر کن (که در معرفت به توحید صمدی چه قدر بلند مرتبه است).

پس بدان که مر شهود را مراتب است: یکی رؤیت بصری یعنی دیدن با چشم سر است، و دوم رؤیت به بصیرت در عالم خیال است و سوم رؤیت به بصر و بصیرت هر دو است. و چهارم ادراک حقیقی حقایق مجرد از صور حسّی است تا این که شهود، به ذروهٔ توحید صمدی منتهی شود و مرزوق به شهود از زمره کسانی که سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً»

گردد، پس بخوان و بالا برو.

ن سوگند به قلم و آن چه نویسند، اشاراتی که به جلالت قدر ودیعه رسول الله و عظم منزلت درّه توحید فاطمه بتول نموده‌ایم، نمونه‌ای از عظموت آن جناب و بارقه‌ای از ملکوت آن حضرت است و کثرت اسمای نیکوی آن بزرگوار و فراوانی القاب والای او که در جوامع روایی و در صحف منتشره از قدیم و حدیث آمده است بر عظمت قدر و فخامت شأن او دلالت دارد.

مرد مسئول آن چه می‌گوید است، و حق عزّ من قائل فرمود: «گوش و چشم و قلب، همه اینها مسئول کردار خویشند». پس گویم: همه معرفتی که خدای وهاب و فیاض در باره مادر امامان برگزیده خدا و شفیع امت در روز جزاء و ریحانه مصطفی و کلمه علیای خدا و بشارت دهنده به وجود اولیاء فاطمه زهرا که درود خدا بر وی و مادر و پدر و شوهر و دو فرزندش باد، روزی من نموده و نقل کلمات بلند وی و آیات و روایات وارد در شأن وی و شرح و تفسیر آنها، موجب تدوین مجلّداتی از صحف نوری خواهد شد، ولی ما در این وجیزه به بخشی از منقبتهای آن جناب، برای کسانی که خواهان تذکارند و یا اراده سپاسگزاری دارند به ایما و اشاره اکتفا کرده‌ایم.

انگیزه من بر تدوین این صحیفه مکرمه إلقائی سبّوحی بود که روزی یکی از شاگردان ما شد، وی که حائز منقبت علم و عمل است به هنگامی که تدریس ما کتاب فصوص الحکم شیخ أکبر را به فص عیسوی

رسید در یک توجه روحانی عنوان این صحیفه نوری به این عبارت «فصّ حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیّة» از قلبش بر زبانش جاری شد از این عنوان خیلی خوشم آمد، در روح من دمیده شد که در بیان آن به مطالبی که إلقاء کردیم و آن را به شما هدیه کردیم در بیان این فص بنگاریم. و این را تتمه فصوص الحکم قرار دادیم «ذٰلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزِیزِ الْعَلِیمِ». متمسک به دامن ولایت اصحاب کساء حسن بن عبد الله و فاطمه طبری آملی مشهور به حسن زاده آملی قم ۲۳ ربیع الثانی سال ۱۴۱۸ هجری قمری مطابق ۵- ۶- ۱۳۷۶ هجری شمسی ترجمه این صحیفه نوری قدسی سحرگاه ۲۹ ربیع الثانی سال ۱۴۱۸ هجری به پایان رسید و انا العبد محمد حسین- نائیجی

فهرست اشعار

ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست = ما چو نایيم و نوا در ما ز توست	406
از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق = من رحمة بدا و الی رحمة يؤول	417
فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا = و إن لم يكن فهم فيأخذه عنّا	418
فما ثم إلّا ما ذكرناه فاعتمد = عليه و كن بالحال فيه كما كنّا	418
فمنه إلينا ما تلونا عليكم = و منّا إليكم ما وهبناكم منّا	418
لطف حق با تو مداراها کند = چون که از حدّ بگذرد رسوا کند .	423
هر محال از دست او ممکن شود = هر حرون«۱» از دست او ساکن شود	430
شد مبدل آب این جو چند بار = عکس ماه و عکس اختر برقرار	440
هر نفس نو می‌شود دنيا و ما = بی‌خبر از نو شدن اندر بقا	440
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است = چون شرر کش تیز جنبانی به دست	440
شاخ آتش را چو جنبانی به ساز = در نظر آتش نماید پس دراز	440
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد = مستمری می‌نماید در جسد	440
این درازی مدت از تیزی صنع = می‌نماید سرعت انگیزی صنع	440
در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است = آتش که را بسوزد گر بو لهب نباشد	450
دی سؤالی کرد سائل مر مرا = ز ان که عاشق بود او بر ماجرا	450
گفت نکته الرضا بالکفر کفر = این پیمبر گفت و گفت اوست مهر	450
باز فرمود او که اندر هر قضا = مر مسلمان را رضا باید رضا	450
نی قضای حق بود آن هم زیان = پس چه چاره باشدم اندر میان	451
گفتمش این کفر مقضی نی قضاست = هست آثار قضا این کفر راست«۱ »	451
پس قضا را خواجه از مقضی بدان = تا شکالت حل شود اندر جهان	451
راضی‌ام بر کفر زان رو که قضاست = نی از آن رو که نزاع و کفر ماست	451
کفر از روی قضا خود کفر نیست = حق را کافر مخوان اینجا مایست	451
کفر جهل است و قضای کفر علم = هر دو یک کی باشد آخر حلم و خلم	451
دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن = تا حجب را بر کند از بیخ و بن	453
سیه رویی ز ممکن در دو عالم = جدا هرگز نشد و الله اعلم	462
زهر ماران مار را باشد حیات = نسبتش با آدمی آمد ممات	463
من نکردم خلق تا سودی کنم = بلکه تا بر بندگان جودی کنم	465
فرحمة الله فی الأكوان سارية = و فی الذوات و فی الأعيان جارية	466
مكانة الرحمة المثلی إذا علمت = من الشهود مع الأفكار عالية	466
در بلا هم می‌چشم لذّات او = مات اویم مات اویم مات او	467